د. عبد الحكيم أجهر

إبن تيمية
واستئناف القول الفلسفي في الإسلام



المركز الثقافي العربي

د. عبد الحكيم أجهر

ابن تيمية
واستئناف القول الفلسفي في الإسلام

الكتاب
ابن تيمية
واستئناف القول الفلسفي في الإسلام
تأليف
د. عبد الحكيم أجهر
الطبعة
الأولى، 2004
عدد الصفحات: 256
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي:
ISBN: 9953-68-026-4

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 ـ 352826
فاكس: 343701 ـ 1 961+

الإهـداء

إلى زوجتي:

سوسن

المحتويات

تقديم

خطاب ابن تيمية

يتم التعامل مع ابن تيمية عادة على أنه فقيه أكثر منه لاهوتي (متكلم) أو فيلسوف. وحتى عندما يُناقَش فكره على أسس كلامية وفلسفية فإنه يُنظر إليه على أنه خصم لدود لكل التفكير العقلاني في الإسلام. جزئيا هذه النظرة صحيحة ولكنها تمثل نصف الحقيقة وربما ربعها فقط. إن ابن تيمية ليس مجرد ناقد وداحض لفكر خصومه فحسب، ولكنه إلى جانب ذلك صاحب مشروع فكري. لقد قام ببناء نظام من الأفكار ينتمي إليه وحده، فهو صاحبه ومبدعه كما هو بنفس الدرجة صاحب مدرسة مازال انتشارها واسعاً حتى اليوم في كل أرجاء العالم الإسلامي.

في هذا الكتاب سيتم مقاربة النصف الآخر والخفي من فكر ابن تيمية. وفي مقاربتنا لهذا الجانب من فكره سنجد أن لابن تيمية موقفاً فلسفياً يماثل أي موقف فلسفي آخر عرفه تاريخ الفلسفة في الإسلام. إن رؤيته للعالم تتمتع بتماسك ذاتي كافٍ يقوم على أسس فلسفية ومنطقية واضحة وصلبة. ونحن هنا لا نقصد أننا سنقوم باستنطاق ابن تيمية ليقول ما لم يقله صراحة. إننا فقط سنصغي إليه جيداً، ونقرأه بانتباه، رغم صعوبة الانتباه لمفكر استخدم لغة مزدوجة في التعبير عن أفكاره. علاوة على تعامل أتباعه ومريديه مع جانب واحد من هذا الخطاب على مر القرون، الأمر الذي جعل من محاولة العودة إلى فكر ابن تيمية أمراً يتسم بالصعوبة. فالانتباه إذن إلى ما يقوله ابن تيمية شيء يحتاج أو يتحول إلى نوع من المغامرة الفكرية.

لقد اعتبر ابن تيمية نفسه مدافعاً عن نظام من الأفكار يختلف عن التيارات الرئيسية التي أصبحت معروفة ومكررة في الفكر الإسلامي، وخصوصاً الكلام والفلسفة بصيغهما المعروفة. فهو يعتقد أن هذه الصيغ قد فشلت في رؤية الله وعملية الخلق بطريقة فلسفية ملائمة تتفق مع كلا العقل من جهة ومبادئ الإسلام من جهة أخرى. يقف ابن تيمية ليقدم خطاباً فلسفياً بديلاً، يفند فيه بتفصيل ممل أحياناً نظريات من سبقوه من المتكلمين والفلاسفة ومبيناً مواضع الإخفاق التي أدت بالخطاب العقلاني في الإسلام لأن يكون مُبعداً من ساحة الاعتراف. لاشك أنه يبالغ أحياناً في نقده وتهجمه على المتكلمين والفلاسفة، الأمر الذي جعل قراءه يفهمون من هذا حقداً على التفكير العقلاني في الإسلام، إذ يقف ابن تيمية كخصم قاس للنظريات الكلامية التي اعتقدت أن الدفاع عن وحدانية الله تعني التمسك بنظرية الخلق من عدم، في الوقت الذي لايقبل فيه المساومة مع الفلاسفة في نظريتهم في الفيض التي تفسر عندهم عملية الخلق. على العكس من ذلك فقد احتفظ ضد الفلاسفة بالنقد الذي أصبح كلاسيكياً في الفكر الإسلامي منذ الغزالي، والذي يكشف عيوب نظرية الفيض الفلسفية وتناقضاتها الذاتية. إن رفض نظرية الخلق من عدم لا يعني القول أن الله والعالم متقارنين في الزمان. لقد كانت التيارات العقلانية في الإسلام رهينة أحد الموقفين حتى محاولة ابن رشد أولاً، ومحاولة ابن تيمية ثانياً. إلا أن ابن رشد احتفظ بفكرة الكواكب السماوية رغم تخليه عن نظرية الفيض، أما ابن تيمية الذي جاء ليمعن في التفكير العقلاني من أجل تجاوز هاتين النظريتين وليؤسس موقفاً فلسفياً جديداً لا يكرر أياً من النظريتين. إن التلازم الزماني أو المقارنة الزمانية التي أقرها الفلاسفة بين الله والعالم ستؤدي لامحالة إلى التفريط، حسب ابن تيمية، بمبدأ قرآني أساسي وهو الإرادة الإلهية. وهذه قضية أخرى في غاية الأهمية طالما لوح بها المتكلمون ضد الفلاسفة منذ الغزالي.

إن الفلسفة التي تعهد ابن تيمية بتأسيسها هي تلك التي تحتفظ من جهة أولى، بمبدأ السببية الضرورية بوصفه مبدأ شاملاً يفسر الكون كله، ومبدأ الإرادة الذي يمثل الفاعلية الإلهية من جهة ثانية. أما إلى أي درجة نجح ابن تيمية في الاحتفاظ بالتوازن الفلسفي بين طرفي هذه الثنائية وهل كان يجنح إلى أحد طرفيها أكثر من

الطرف الآخر، فهذا ما يسعى الكتاب إلى تحليله بالتفصيل. ومن حيث المبدأ فقد كان تحقيق تلك المهمة صعباً ولاشك، ولكن من أجل تحقيقها ذهب إلى إنكار موقف قطاع واسع من المتكلمين المسلمين الذين قالوا بأن صفات الله هي معانٍ قائمة بذاته لا هي هو ولا هي غيره. إن الصفات الإلهية عند ابن تيمية هي أجناس وأنواع بالمعنى الأرسطي وهي متحدة مع الذات الإلهية مع الابتعاد الكامل عن صيغ الأشاعرة والماتريدية وبعض فرق الزيدية، بأن تلك الصفات قائمة بالذات وكأنها كيانات منفصلة، وهذا ماكان يقصده هؤلاء بقولهم أن الصفات زائدة على الذات. إن صفات الله بوصفها أجناساً وأنواعاً لاتنفصم عن الذات، ولا يوضح ابن تيمية أكثر طبيعة الاتحاد بين الذات والصفات، بل يكتفي بالقول بأنها هي والذات شيء واحد.

إن فاعلية الله أزلية وعمل هذه الكليات (الأجناس) لابد أن يكون أزلياً أيضاً، وبالتالي فإن العالم يحدث أزلاً، ولكن ليس دفعة واحدة بل شيئاً بعد شيء. إن عبارة (شيئاً بعد شيء) التي نراها تتكرر مئات المرات في كتابات ابن تيمية تعني أمرين اثنين: أولاً أن العالم لا يمكن أن يوجد دفعة واحدة، كما تقتضي ضمناً نظرية الفلاسفة في العلة الكافية. وثانياً: أن العالم هو في استحالة أزلية من حالة إلى حالة ضمن مايسمى عالم الكون والفساد. لا يتحدث ابن تيمية عن استحالة كونية ترتقي بالعالم نحو الأكمل فالأكمل، كما لا يتحدث عن العالم وكأنه انحراف مذنب عن الذات الإلهية يسعى لأن يصحح هذا الانحراف من خلال العودة إلى مصدره الأصلي، كما وشت ضمنا نظريات الفارابي وابن سينا والتي جعلت من إمكان استثمار هذه الفلسفة صوفياً أمراً مؤكداً. إن العالم عند ابن تيمية، كما أنه لم يبدأ من نقطة محددة في الزمان، أيضاً لن يتوقف في نقطة محددة في الزمان، والجنة والنار هما استمرار بشكل ما لهذه المسيرة الكونية التي يفعل الله فيها دون توقف طالما أنه فاعل أزلي، فالعالم بمعنى ما يسير بخط مستقيم وليس بشكل دائري.

إن هذه الحركة ا لكونية من الحدوث، الكون والفساد، ولادة الأشياء أزلاً، تفتح كل الاحتمالات على فلسفة للحياة والتاريخ، لم يذهب ابن تيمية لإكمالها. وذلك لأنه اعتبر أن العقل الفلسفي يتوقف هنا لينتقل بعد ذلك إلى الإقرار بالشرائع

الإلهية والدين وذلك من أجل أن يحيا الإنسان الحياة التي يمتحنه الله فيها كي يتقرر فوزه أو خسرانه في الآخرة.

وبطبيعة الحال فإن ابن تيمية لا يجد في ذلك مشكلة، فهو يريد أن ينقل لنا اعتقاده منذ البدء، أن العقل والدين يتفقان ولا يختلفان مع بعضهما، من حيث أنهما يعبران عن حقيقة واحدة. إنه من الصحيح تماماً أن ابن تيمية لم يشأ أن يعترف صراحة أنه يبني نظاماً فلسفياً إلى جانب الدين كما فعل ابن رشد مثلاً، لكنه بقي مع ذلك على الخط الذي رسمه ابن رشد في تقريره اتفاقهما في قول حقيقة واحدة. إن مايصح أن نقوله عن مغامرة ابن تيمية العقلية، هو أن هذه المغامرة ذهبت إلى أماكن قصية جداً في تأويل الأمور التي تتعلق بصفات الله (غير الخبرية) وخلقه للعالم وقِدَم هذا الخلق. فهو، كما سيمر معنا لاحقاً، يتأول رواية عمران بن حصين للحديث النبوي الذي يشير إلى العالم وفيما إذا كان مع الله أزلاً أم متأخراً عنه؛ كما يذهب في آيات قرآنية كثيرة، كان قد استعان بها ابن رشد قبله، ليستعين بها بدوره لأنها تؤكد برأيه، أن العالم متسلسل أزلاً شيئاً بعد شيء. ويتأول عبارات وردت عن أئمة سنة، منهم أحمد بن حنبل، تشير إلى أن «الله مازال فعال لما يريد»، التي يفهم منها ابن تيمية أزلية الفعل الإلهي، أي أزلية الخلق. وهكذا، فالعقل عند ابن تيمية هو هذا النشاط (التأويلي) للنص، ولأقوال الأئمة التي تذهب في تأسيس موقف عقلي من الخلق ومن علاقة الله بالعالم. ونحن هنا عندما نضع تأويلي بين قوسين، فذلك لأن ابن تيمية كان يمارس هذه العملية فعلياً وينكرها نظرياً، بل إن أكثر ما اشتهر عنه أنه رفض أي نوع من أنواع التأويل، وكان يبرر قضاياه الفلسفية، ليس بالاعتراف بالتأويل كم فعل ابن رشد، ولكن من خلال التأكيد الدائم على أنه يصحح سوء فهم المتكلمين والفلاسفة لماورد في النصوص. إنه يبرر فلسفته، دائماً بأنها انسجام العقل الصريح مع النص الصحيح، ومطابقته له. فهو لا يعتبر أن ما يفعله تأويل بل تصحيح لفهم النصوص وماورد عن الأئمة. إذن إن اتفاق العقل والنقل هو الأصل ولكن الجهود الكلامية والفلسفية قبله، كما يعتقد هو، هي التي جعلتهما قطبين متعارضين. إن مشروع ابن تيمية كله، يقوم على صياغة موقف يتفق كلياً مع معايير العقلانية في ذلك الزمان في مسائل وحدة الله والخلق، والجهة،

والسببية، ومفهوم الأزلية. ومن أجل تبرير منظومته الفلسفية (الضمنية) تلك، استعان بالنص، كما هو الحال في الفكر الإسلامي كله. إذن إن التحديد الدقيق لعلاقة العقل بالنقل، أو كما يقول هو لدرء التعارض بين العقل والنقل، تحديد له أكثر من وجه، وكان يمكن أن يكتسب وجهاً واحداً لو أنه أعلن صراحة مشروعه التأويلي. ففي الوقت الذي ينكر فيه التأويل في كل المسائل، ويقر بالدين والشريعة على مستوى المجتمع والتاريخ والسياسة والأخرويات كالموت والبعث والملائكة والنبوة، يذهب في جرأة تأويلية[1] عقلية نادرة غير منظر لها ولا مصرح بها، إلى تأسيس أنطولوجيا خلاقة، تربط بين الواحد والكثير، بصورة تتجاوز الفلسفات التي جاءت قبله، وكان كل ذلك يتم، باسم اقتضاءات العقل الصريح وبإزاحة سوء فهم النصوص، وليس باسم التأويل. وربما، لو صرح بوضوح أنه يأخذ بالتأويل وليس بمجرد التصحيح، لكان الأمر أكثر حساسية في وسط اعتاد أن ينبذ التأويل وينبذ الفلسفة ويشهر بالعقل. وربما لو أنه صرح بالتأويل لكان اقتضى منه الأمر أن يتابع هذا التأويل في الأخرويات الأخرى، كالموت والبعث والملائكة والنبوة.

إن الموت والبعث الأخروي ومسألة النبوة والملائكة. . ، كلها قضايا دينية أبقاها ابن تيمية في الإطار الذي قررته الشريعة، دون الذهاب في تأويلها بأسلوب يجعلها مندمجة مع المنظومة الفلسفية، كما فعلت رسائل إخوان الصفا والفلسفات الصوفية والفلسفة الإيرانية اللاحقة. إننا لن نجد ابن تيمية يفهم الموت والبعث الأخروي والنبوة، بأكثر مما ذكره القرآن حرفياً، كذلك لن نجده يذهب لمناقشة وضعية الملائكة وفيما إذا كانوا عقولاً سماوية أو أنواراً مجردة، ولن نجده يعطي النبوة أي تأويل يخرجها عن الفهم السني الذي تعارف عليه المسلمون، كأن يجعلها حالة من حالات الالتقاء مع عوالم أعلى كالعقل الفعال مثلاً. إن هذه المسائل تبقى كما قررها القرآن أو كما يعتقد هو أن القرآن قررها. إن قضيتي القضاء والقدر وكذلك مشكلة الشر في العالم، هما ما ناقشهما ابن تيمية بعمق. وهذا النقاش الذي

(1) إن استخدام كلمة تأويل هنا هو تأويل منا لمشروع ابن تيمية، وليس المقصود التأويل بالمعنى الذي يقتصر على حدود اللغة فحسب الذي عرفه المعتزلة والأشاعرة، والذي رفضه ابن تيمية. إن تأويل ابن تيمية هو تأويل عقلي إن صح التعبير، وهو أقرب مايكون إلى ما صرح به ابن رشد بوضوح، ولم يصرح به ابن تيمية، أي تأويل عقلي يتجاوز ظاهر النص إلى باطنه العقلي.

قام على نفس مقدماته الفلسفية كان يطمح لأن يجيب عن أسئلة تعب الفكر الإسلامي طويلا في البحث عن إجابات لها، طالما أنها ارتبطت مع مشكلة حرية الإنسان وعلاقة ذلك بالثواب والعقاب الأخرويين. يناقش ابن تيمية أيضا مشكلة الخير والشر على أسس فلسفية كذلك ولكن بنفس دوافع نقاشه للقضاء والقدر. وبالمحصلة فإن هاتين القضيتين أخذتا بعداً فلسفياً أكيداً عنده. ولكن من قال أن هاتين المسألتين لا تناقشان فلسفياً، وإذا تركتا للدين فقط، فمن يقرر بشأنهما؟ ليس هناك من وضوح في هاتين المسألتين يشابه الوضوح النسبي في بقية المسائل.

وبالعودة إلى مسألة الخلق وصفات الله، فإن هذه الصفات بوصفها أجناساً وأنواعاً فإنها تنتج جزئياتها أزلاً على أساس مبدأ السببية القائم على الضرورة. إن توليد الجزئيات لا تقوم به الكليات بذاتها بل إن الإرادة الإلهية تظهر هنا لتأخذ دورها الفلسفي بوصفها أداة مهمة لله بوصفه الفاعل بامتياز وذلك لينقل الأشياء من وضعية إلى أخرى. إن مشكلة إنتاج الكليات لجزئياتها هي في الأصل مسألة فلسفية عويصة، وجد ابن تيمية في تدخل الإرادة الإلهية حلاً وفق على أساسه بين متطلبين، العقلي والديني.

ولكن علينا أن نعرف أن الإرادة لا تند عن بقية الصفات الإلهية، فهي أيضاً جنس بالمعنى الأرسطي وهي أيضا تنتج مفرداتها بنفس الطريقة التي تعمل على أساسها الصفات الأخرى. ولكن السؤال هنا هو، إذا كانت الإرادة تعمل بنفس منطق الصفات الأخرى، فمن يجعل الإرادة تنتج مفرداتها؟ هل تنتجها بذاتها أم بشيء آخر؟ هنا يحاول ابن تيمية أن يربط ولكن بدون وضوح كاف بين ثلاثة جوانب أزلية، وهي مسألة يستلهم فيها أبي البركات البغدادي الذي طالما يشيد به ويصفه بإمام الفلاسفة. هذا المثلث هو، الإرادة والعلم والحركة. كل طرف منها يعمل وينتج مفرداته بواسطة الآخر، وهكذا في حركة دائرية ليس فيها بدء ولا نهاية. أضلاع هذا المثلث هي أجناس، وكل جنس ينتج جزئياته بفضل الضلع الآخر وهكذا.

ومن جهة أخرى، فإن العلاقة بين الوحدة الإلهية والتنوع الهائل في العالم مازال قضية فلسفية شائكة منذ ماقبل سقراط. وبالنسبة لابن تيمية، فقد كان واعياً

أن الأمر لايمكن حله بسهولة، ومن أجل تقديم إسهامه في تلك المسألة أعلن اختلافه عن الفلاسفة الذين سمحوا بوجود وسائط متعددة بين الله والعالم، أطلقوا عليها تسميات، العقول والعلل الثواني، وفسروا من خلالها تدرج العلاقة بين وحدانية الله وتعددية العالم. إن العقول السماوية عند الفلاسفة ستشارك الله بالنتيجة فعاليته وقدرته في العالم، حسب ابن تيمية، الأمر الذي يرفضه، ويرفض معه بالتالي فكرة الوسائط كلها، وهذا الرفض سيجعل من سؤال العلاقة بين الله والعالم أكثر تعقيداً. إلا أن ابن تيمية لا يتردد في طرح بدبله في تلك المسألة.

لم يلجأ ابن تيمية إلى تجاهل قضية معقدة كتلك، كما أنه لم يلجأ إلى تجاهل قضايا أخرى، اعتاد الفكر الإسلامي أن يغض الطرف عنها، طالما اعتقد هذا الفكر أن الخوض فيها سيوقعه في إطار المحظورات. إن فاعلية الله أزلية وأي افتراض لمدة من الزمن بين الله والعالم يعطل تلك الفاعلية، والعالم المخلوق الناتج عن تلك الفاعلية متكثر، إذن كيف يمكن مواجهة سؤال الوحدة والكثرة مع رفض كل أنواع الوسائط بين الله والعالم؟ إن واحدة من تجليات العقل عند ابن تيمية يكمن في متابعته لتلك القضايا وتقديم بدائله التي ستصدم عقلاً اعتاد على صياغات معينة واعتقد بأن ثمة إجماع موهوم عليها.

كان المتكلمون يتجنبون الخوض في العلاقة بين وحدة الله وكثرة العالم، وكانت كل القضايا تختزل عندهم إلى جواب وحيد يرجع بالأمور إلى القدرة والمشيئة الإلهيتين. وكان الفلاسفة يرون أن الكثرة يجب أن تبدأ من شيء آخر غير الذات الإلهية. أما ابن تيمية فقد وجد أن الإجابة عن سؤال الواحد والكثير يبدأ من الله ذاته، ومن طبيعة صفاته ذاتها. إن مفهومه للوحدة لا يعني جعل الوحدة الإلهية بريئة مما يحدث في العالم وبالتالي الوقوع في إجابات غير عقلانية. وبالطريقة نفسها أيضا لا يمكن أن نتحدث عن كلي بعيد عن جزئياته، فهذه القضية حسمها أرسطو ضداً على أستاذه أفلاطون. الصفات الإلهية عند ابن تيمية تمثل أعلى أنواع الكليات، وبوصفها كذلك فهي لاتنعزل عن جزئياتها، بل إن الكلي وجزئيه مترافقين أبداً، والجزئيات ليست سوى التحقق الفعلي لهذه الكليات. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن الجزئيات وحركة ولادتها لا بد أن تبدأ من الصفات، ونحن نعرف أن الصفات والذات متحدان معاً دون أي مغايرة، فالحركة إذن لابد أن تبدأ من الذات

الإلهية. إن البداية من الذات لا يمثل أي انتقاص من وحدة وتنزه هذه الذات، لأن هذا الحدوث ليس حدوثاً حسياً لموجودات عرضة للكون والفساد، إنه حدوث مفهومي يتعلق في إطار انتقال الكليات من الحالة الأكثر عمومية إلى الأقل عمومية، وهذا النوع من الحدوث لايعرض الذات الإلهية لأي وهم قد ينشأ عند البعض من فكرة الحدوث. إن حدوث عالم الكون والفساد ينشأ خارج الذات الإلهية وبالتالي فالذات تبقى بريئة من أي تغير أو تبدل في أحوالها الأساسية، أي أزليتها وتنزهها وبقائها. إن مايحدث في الذات الإلهية هو حدوث الفعل الإلهي ذاته، الذي هو ضرب من ضروب التعيين للكلي العام الذي هو الجنس، فالعلم كجنس يتعين كعلم فعلي يختص بحالة معينة يريدها الله، ثم يتبع ذلك تعين أخص يتعلق بالموجودات الحسية التي تقع خارج الذات. فالفعل الإلهي هنا هو شكل مفهومي، كلي أقل عمومية إنه النوع. وبهذه الطريقة يفسر ابن تيمية حدوث الكثرة في العالم بدءاً من الوحدة الإلهية. إن الكثير مما عزاه الفلاسفة إلى العقل العاشر أو الفعال نجده عند ابن تيمية يحدث بدءاً من الله، مع تجنب كامل لنظرية العقول العشرة.

إن هذه الحلقات الثلاث، الجنس، والفعل (النوع)[2] والموجود الحسي تتناسل فيما بينها أو لنقل تنتج كل منها الأخرى حسب مبدأ السببية، بكل مايحمله هذا المفهوم من ضرورة. والذي يجب ذكره هنا دون الدخول في التفاصيل التي سيكون متن الكتاب مسؤولا عنها، هو أن سببية ابن تيمية تختلف في نقطة أساسية عن سببية الفلاسفة، وذلك بسبب الاقتضاء الميتافيزيقي الذي يراه كلا منهما. فسببية الفلاسفة لاتتوافر على فاصل زمني بين العلة والمعلول، إن الله لا يسبق مايتلوه، وهو العقل الأول، إلا بالرتبة والتقدم المنطقي، ولكنه لاينفصل بأي فارق زماني عنه. هذا ماكان يسمّى بالمقارنة، أي التلازم الزماني المطلق. وكان ابن سينا يشبه العلاقة العلية تلك بالعلاقة بين اليد والخاتم. إن حركة اليد تسبق منطقيا حركة الخاتم ولكن على المستوى الزماني كلاهما يتحرك مع الآخر دون سبق لأحدهما.

(2) يستخدم ابن تيمية الأجناس والأنواع في الحديث عن الصفات الإلهية، دون تحديد دقيق للمقصود بكل منهما. أحياناً يقصد بها صفات الذات وصفات الفعل: صفات الذات (أجناس) وصفات الفعل (أنواع)، حيث الفعل يتبع صفة الذات سبباً كما يتعين الكلي الأعم (الجنس) وينتقل إلى كلي أقل عمومية وهو الفعل أوصفة الفعل (النوع)، وأحياناً يستخدمهما للإشارة إلى صفات الذات كلها.

إن هذا التفسير السببي لم يعجب ابن تيمية، وهذه واحدة من النقاط التي ثار ضدها المتكلمون منذ الغزالي، واعتبروها إقراراً بأزلية العالم المصاحبة كلياً لأزلية الله، الأمر الذي عزز ربما أكثر نظرية الخلق من عدم عند المتكلمين، فالبديل الفلسفي المقدم على يد الفارابي وابن سينا اعتبر أنه يشرك مع الله شيئاً آخر هو العالم.

إن سببية ابن تيمية سببية ضرورية، إذ طالما وجدت العلة فلابد من وجود المعلول، ولكن بفاصل زمني تقتضيه ولادة المعلول ذاته، فهو يعقب العلة مباشرة ولكنه لايكون معها مطلقاً. إن الألم يأتي بعد الضرب، والطلاق بعد التلفظ بالطلاق، وهكذا. هذه السببية التي تعتمد على التتابع هي أهم مايميز فلسفة ابن تيمية، فهي حجر الزاوية الذي يشيد فلسفته كلها عليه. وهذه الصيغة من السببية تفسح لابن تيمية المجال لأن يحتفظ بأسبقية الله زمانياً على العالم، وهي أسبقية تختلف جذرياً عن أسبقية المتكلمين. فعند هؤلاء لاامكان للضرورة والأمر يرتبط عندهم أولاً وأخيراً بالإرادة التي تقرر في لحظة ما الخلق دون تقديم أي تفسير لهذا الانتقال من حالة اللاخلق إلى حالة الخلق. على العكس من ذلك، فإن الله، عند ابن تيمية، فاعل أزلاً وليس هناك من مبرر فلسفي ولا ديني لتعطيل هذه الفاعلية وكذلك لتعطيل القدرة والإرادة الإلهيين من أجل القول إن العالم خُلق من عدم محض. إنه أمر مجاف للعقل بالنسبة له أن تُعتبر الفاعلية الإلهية معطلة زمناً قبل البدء بالخلق.

إن حدوث العالم هو حدوث أزلي، وبالمقابل لم يشغل ابن تيمية نفسه بالبحث عن فناء العالم ككل، إن الذي يفنى هو موجودات فردية، ولكن هذا الفناء لاينطبق على العالم كنوع لأن هذا العالم هو الصفات الإلهية ذاتها.

هناك الكثير من التفصيلات الفلسفية المهمة التي تكشف عن فكر ابن تيمية الفلسفي ولكن هذه التفصيلات ستكون مهمة متن الكتاب وليس مقدمته. ولكن يجب ذكر نقطتين أساسيتين هنا، الأولى، انفتاح عقل ابن تيمية الفلسفي على الخصوم التقليديين كالمعتزلة والفلاسفة، فهو يعترف كثيراً بتأثير فلاسفة كأبي البركات البغدادي عليه وكذلك تأثير المفكر المعتزلي أبي الحسين البصري. ويعترف بمناسبات أقل بتأثير ابن رشد، ويعترف بمناسبات نادرة بتأثير بقية الفلاسفة كابن سينا. والحقيقة أنه تأثر كثيراً بكل هؤلاء وفي مقدمتهم أبي البركات البغدادي الذي

يطلق عليه (إمام الفلاسفة)، وابن رشد الحفيد الذي يُثمن في كثير من الأحيان مواقفه. أما أبو الحسين البصري فيتعرض للإشادة في أماكن كثيرة من كتابات ابن تيمية وذلك بسبب الموقف الذي ينقل عنه بتجويز القول بالتجدد في ذات الله. والنقطة الثانية، هي أن ابن تيمية، يُعتبر مثالاً للمفكر المسلم الذي ذهب في التنظير لمسألة العلاقة بين الله والعالم إلى تخوم لم يطرقها ربما معظم المفكرين المسلمين قبله، إذ أنه في هذه المسألة بالذات، لم يرض إلا أن يلبي متطلبات العقل حتى لو ساقه هذا العقل إلى أماكن قصية جداً. وهذه الرحلة الفكرية بذاتها، لاتؤشر فقط إلى هذه العقلانية الراقية التي أضافها إلى التراث الفكري الإسلامي، بل، والأهم من ذلك، تؤشر إلى أن المراكمة الضخمة للفكر الإسلامي لا يمكن محوها بقرار، مهما كان نوع هذا القرار.

ابن تيمية واللغة المزدوجة

لا بد من التنويه منذ البدء أن خطاب ابن تيمية خصوصا في مسألتي، وحدة الله والخلق بوصفهما قضايا فلسفية، ينقسم إلى قسمين اثنين، مستوى سطحي يوافق الفهم الديني بصيغته التقليدية، وصيغة خفية تكمن خلف هذا السطح. إن مااعتاد عليه قراء ابن تيمية وأتباعه الذين شكلوا واحدة من أكبر التيارات في الإسلام الحديث والمعاصر، هو الوقوف عند المستوى السطحي من الخطاب وموضعة مكانة ابن تيمية على هذا الأساس. يبرز هذا المستوى السطحي في قضيتين اثنتين: أولا في تأكيده على قضية اعتُبرت تقليدية، وهي قضية صفات الله الخبرية، أي التي تشي بوصف الله بصفات إنسانية، كأن يكون له وجه وعين ويد وساق...الخ. تأكيده أن هذه الصفات تؤخذ كما هي بظاهرها، بدون تأويل، على عكس المعتزلة ومتأخري الأشاعرة الذين قبلوا تأويل الصفات التشبيهية. إن التمسك بظاهر هذه الصفات التي وردت في القرآن قضية يرجعها البعض إلى أحمد بن حنبل وإلى نظرية اللا كيف التي قال بها الأشعري في كتابه «الإبانة». اعتبر ابن تيمية نفسه في هذه القضية واعتبره أتباعه أنه يتبع طريق السلف الصالح. أما المسألة الثانية التي يُقرأ ابن تيمية فيها على أساس المستوى السطحي فقط، هي مسألة إنكاره وهجومه على التفكير العقلاني في الإسلام، المتمثل بالفلاسفة والمتكلمين. لقد كتبت

عشرات الكتب والدراسات من المسلمين ومن المستشرقين لتؤكد هذا الموقف، وهو أن ابن تيمية كان معادياً بلا هوادة للتفكير العقلاني في الإسلام. إنه صحيح تماماً أن يستشهد البعض بمئات الاقتباسات التي تؤكد رفض ابن تيمية للكلام والفلسفة، ولكن هذا كله على المستوى السطحي. ولو ذهبت قراءة ابن تيمية وراء هذا السطح وحاولت أن ترصد بانتباه المستوى الخفي من خطابه لوجدناه فيلسوفاً أكثر من الفلاسفة ومتكلماً أكثر من المتكلمين. إن أتباع ابن تيمية ينقسمون قسمين، الأول والأوسع لا ينتبه إلى هذا المستوى الخفي من فكره وينكر تماما أن يكون قد تحدث به أصلاً. والقسم الثاني، وهو فئة ضئيلة انتبهت إلى بعض هذه القضايا الخفية، وأدى بهم هذا التعرف على مسائله الفلسفية، إلى اعتبارها أخطاء من الأستاذ يمكن إنكارها ورفضها. وفي المحصلة فإن الفريقين يتجاهلان هذه المسائل ويعتبرانها كأنها غير موجودة في فكره. ولا يتجرأ أحد على تبيان أهمية ماطرح ابن تيمية أو يحاول إحياءه وتنشيط الفكر العقلاني في الإسلام والذهاب إلى نفس طريقة المحاججة العقلانية والنقد العقلاني. إن مشروع ابن تيمية الأساسي الذي حملت كتبه عنوانه: درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، الذي ينهض على تأكيد دور العقل وموافقته للنص، هذا المشروع ضاع بين من يريد أن يتبرأ منه ومن يريد أن يجرمه على أساسه. وبذلك فقد فرّط الإسلام السني بفرصة ثمينة في إحياء الفكر العقلاني، خصوصاً وأن القائل به قد حظي بما لم يحظ به مجتهد من أتباع ومذهبية واسعة. لقد شاعت في الإسلام المعاصر مقولة أن الإسلام الصحيح لا يكوّن إلا في رفض كل أشكال التفكير العقلاني ورفض كل التاريخ الفكري للأمة، والتمسك بالدين كما جاء به السلف الصالح. ويبررون ذلك بمبررات كثيرة. والحقيقة أن الأستاذ الذي يعزون إليه هذه العقيدة والذي دعا هو نفسه إليها لم يتمسك بها، وفي الواقع فإن أحداً لايمكنه أن يتمسك بها، لأن التراكم الفكري الهائل الذي أنجزته الأمة في مسائل العقيدة وخصوصاً مسألة التوحيد، أمر لايمكن غض الطرف عنه وتجاهله، كما سيبين متن الكتاب.

لقد ساهم ابن تيمية في الخلط في هذه المسألة، حينما مارس لغة مزدوجة، التهجم على المتكلمين والفلاسفة من جهة، والأخذ وتبني أشد الآراء الفلسفية جرأة في تاريخ الفكر الإسلامي من جهة أخرى. وكان يفعل ذلك تحت اسم تصحيح

العلاقة بين العقل والنقل، وعلى أن العقل لا بد أن يؤدي إلى النتائج التي وصل إليها هو، ولكنه كان غالباً مايهاجم هؤلاء الخصوم فقط لأنهم استخدموا العقل، دون التزامه الدائم بتوضيح أن هذا الاستخدام يمثل صيغة معينة من العقل وليس العقل بحد ذاته. إن أتباع مدرسة ابن تيمية حينما يذمون الكلام والفلسفة ويستشهدون بمعلمهم في ذلك فإنهم بلا شك يجدون دعماً كبيراً في كمية كبيرة من النصوص. ولكن الحقيقة أن أستاذهم كان فيلسوفاً من الطراز الأول في معظم المسائل التي شغلت الفكر الإسلامي، كمسألة خلق القرآن، وصفات الله، والخلق، والسببية، وقدم العالم. . . . لقد مثل ابن تيمية تياراً لوحده في استئناف القول الفلسفي بعد ابن رشد. ولكن مرة أخرى لابد من التنويه على تبديد الفكر السني في الماضي، لتراث المعلم العقلاني ومشروعه الضخم في التوفيق بين العقل والنقل، والذي لم يتبعه في آرائه المتعلقة بالخلق ووجود العالم وصفات الله غير الخبرية، سوى عدد محدود من الناس، في الوقت الذي مازالت فيه تلك العقلانية راهنة، يمكن الاستئناف منها ومتابعتها. إن فكر ابن تيمية بحد ذاته شكّل امتحاناً للفكر الإسلامي بشكل عام وللمذهب السني بشكل خاص، ماذا يأخذ وماذا يترك؟ وكان من الممكن لمكانة ابن تيمية ومرجعيته، التي قلما تناقش، أن تكون مُعيناً في استئناف عقلانيته، في مناقشته ومتابعته، خصوصا وأنه كرس حياته ليؤصل للمذهب السني القواعد الفلسفية الأساسية في المسائل الشائكة وليصوغ موقفاً متكاملاً من الله والعالم والخلق وحرية الإرادة الإنسانية وكلام الله.

إن هذين المستويين من الخطاب جعلا منه خطاباً صعباً وأدخلاه في الغرف الدعوية وغيبا النقد البرهاني له. ولكن بغض النظر عن الطريقة التي يمكن من خلالها أن نفسر بها لجوء ابن تيمية لهذا الأسلوب في صياغة خطابه، والتي يمكن أن تفسر بأكثر من وجه، رغم أنه يحاول تمرير القول بأنه يصحح علاقة العقل بالنص بعد أن ضيع المتكلمون والفلاسفة تلك العلاقة. نقول أن هذا الأسلوب جعل خطابه يفتقد للوضوح، الأمر الذي شوش حتى على الباحثين المحايدين أن يكشفوا عن الجانب الآخر من خطابه. إن الرأي الشائع إلى اليوم، في الأوساط الإسلامية وحتى في الأوساط الاستشراقية أن ابن تيمية مفكر معاد للعقل والكلام والفلسفة. ومن الممكن القول إن ابن تيمية كان يعي ممارسته لهذا الأسلوب، وقد

أراد من ذلك أن يؤسس للمذهب السني أصوله الفلسفية والعقلية ويتبرأ في نفس الوقت من انتمائه للفلاسفة والمتكلمين وذلك لجعل خطابه مقبولاً بين المسلمين، خصوصاً أن تهمة الانتماء للفلسفة قد تجعل كل قوله منبوذاً ومُداناً. وربما يؤكد هذا التفسير تعرضه هو شخصياً لاضطهادات عديدة جعلته يقضي عدداً كبيراً من سنوات حياته في السجن ليس لشيء سوى آرائه العقدية. والغريب أن خصومه، الذين غالباً ماينتمون إلى الأشاعرة، الفرقة التي وظفت العقل ولم تفصل بين مايسمى اجتهادات عقلية في التاريخ وبين السلف الصالح، يهاجمون ابن تيمية في هذه النقطة بالذات؛ أي عقلانيته، بدلاً من إنشاء حوار معه، يتم به استثمار التركة العقلانية التيمية ومتابعتها.

إذن إن طريقة ابن تيمية في صياغة الخطاب جعلت منه نصاً صعباً وحجبت إمكانيات الكشف عن مضمونه الخصب والثري. ولكن ثمة صعوبات أخرى في خطابه سأحاول تلخيصها بسرعة ونترك لمتن الكتاب تفصيلها.

إن خطاب ابن تيمية خطاب صعب مرة أخرى لعدة أسباب. فهو صعب أولاً، لأنه خطاب مناظرة ونقد، إذ قلما يجد قارئ ابن تيمية نصاً إنشائياً يكتبه صاحبه ليقول شيئاً يريد أن يقوله. إن أفكاره نجدها مبثوثة هنا وهناك في صخب حركة المناظرة والجدل. ومن المتوجب على هذا القارئ أن يكون مطلعاً على نصوص هؤلاء الذين يستهدفهم، إذا كان يريد أن يتتبع بدقة هذا الجدل وإذا كان يريد أن يكشف عن مداخلات ابن تيمية وآرائه. هذا إضافة إلى أن الخطاب الذي يقوم على المناظرة والجدل هو خطاب لا يتمتع بالليونة الكافية ولا يتوفر على إمكانيات الكشف السهل، خصوصاً في أسلوب مناظرة كالذي مارسه هو، فهذه المناظرات نراها تتناوب في صعودها وهبوطها، حدتها وخفتها. فالرأي الذي يتعرض لهجوم شديد في موضع لانراه يتعرض لنفس الحدة في مواضع أخرى، والموقف الذي يلقى تقريظاً في مكان ما يعامل بجفاء في مكان آخر. علاوة على صعوبة أخرى في هذا النمط من الكتابة وهو السكوت عن مسائل كثيرة وتجاهلها، الأمر الذي يعني عند ابن تيمية موافقة ضمنية ولكن مع تجنب ذكرها وتجنب التصريح بذلك نتيجة المواقف التقليدية التي تراكمت ضدها. إن نظرية الأحوال تبرز كمثال هنا، وكذلك نظرية العدد اللامتناهي للنفوس عند ابن سينا.

ابن تيمية صعب ثانياً، بسبب تعرضه لقضايا فلسفية عويصة تعكس معرفة هذا الرجل بالتراث الفلسفي السابق عليه والذي أتى على الأغلب من مصادر عربية إسلامية. والأمر هنا لا يقتصر على مناقشته تلك القضايا فحسب، بل في تبنيه هو لقضايا فلسفية معقدة يريد تأسيسها وتقديمها كبديل عن الخطابات العقلانية السابقة عليه. وصعوبة هذه القضايا يأتي من مصدرين: منها هي كقضايا فلسفية، من جهة، ومن جدتها وعدم اتفاقها مع الآراء التقليدية، من جهة ثانية. إن قضايا ابن تيمية الفلسفية هي من النوع الذي لم يألف التراث العقلاني الإسلامي مثله ولم يذكره ربما إلا من أجل إنكاره السريع ورفضه لها. إن كسر ابن تيمية لمسلمات الفكر السابق عليه جعلت خطابه شائكاً لأنه احتاج في الحالة تلك أن يبرهن على قضايا اعتاد الفكر العقلاني طوال مسيرته أن يبرهن عل عكسها. إن مسألة «ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث» التي أصبحت نوعاً من أنواع المسلمات في الفكر الإسلامي وخصوصا الكلامي، والتي صارت مع مرور الوقت تُذكر حتى بدون أي تبرير لها وكأنها قضية واضحة بذاتها، يأتي ابن تيمية ليحطمها وينشىء بدلاً عنها القضية التي تقول: أنه من الممكن للذي لا يخلو من الحوادث أن لا يكون حادثاً، لأن فلسفته تقوم كلها على هذه القضية، المعاكسة كلياً لقضية المتكلمين. إن قضية ما لايخلو من الحوادث ليس بالضرورة حادث، قضية تحتاج إلى جهد فلسفي كبير للبرهنة عليها، ولايتردد ابن تيمية في التمسك بها والدفاع عنها لأنها حجر الزاوية في فكره، فالله تقوم به الحوادث عنده، ولكنه ليس حادثاً أبداً، إنه أزلي بلا ابتداء وأبدي بلا انتهاء، كما أن حدوث الحوادث فيه لا يعني أنه عرضة للكون والفساد. إنها قضية جديدة لدرجة الصدمة للوعي الإسلامي، الذي ألف طوال تاريخه عكس تلك القضية، وأنشأ ذاته كلياً على المسلمة التي تنص على أن الكون ينقسم إلى مُحدِث وحادث، واجب الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته. إن طرفي الثنائية هاتين يتعاكسان تماماً في كل شيء في الفكر الإسلامي السابق. فالحادث والممكن هو الذي لا يخلو عن الحوادث وهو القابل للفناء حتماً. والله، المُحدِث، واجب الوجود، هو عكس ذلك إطلاقاً. أما أن يعاد طرح صياغات أخرى تفتك بتلك المسلمات الأولية، فهذا ماكان مذهلاً على الصعيد الفلسفي للذين تلقوا هذا الخطاب. إن هذه القضية ليست جديدة كلياً، لقد تكلم عنها ابن رشد، وكان يقصد

الحوادث المتعلقة بالكليات. إلا أن ابن تيمية جعلها مركزية في فكره ودفعها فلسفيا لتصبح داخل الله.

إذا كان المثال المذكور سابقاً يطال مسلمات كلامية مركزية ويقلبها رأساً على عقب، فإن القضية الثانية هي قضية فلسفية، يُعيد ابن تيمية وضعية وقوفها وعلى الأرجح أنه يضعها على قدميها. إنها قضية الامتداد الزماني للعالم. لقد ذهب ابن تيمية إلى كسر المخطط الفلسفي الذي يقوم على الحركة الدائرية ويصور الكون على أن بدايته ونهايته تلتقيان في مكان واحد، هو العقل الأول. لقد رفض هذه الحركة الدائرية واستعاض عنها بحركة مستقيمة لا بدء لها ولا نهاية، وتخلو تماما من حركة الصعود والنزول التي ألفتها الفلسفة منذ أفلاطون. إن فاعلية الله زمانية، والزمان مستقيم يمتد ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ولا يمكن للمستقبل أن يعود ليلتقي ببدايته. ونحن نعلم أن نظرية الفيض الفلسفية التي قال بها الفارابي أولاً ثم ابن سينا ثانياً والتي استُثمرت صوفياً، قد أنتجت لاحقاً نظرية تقوم على فكرة التكرار الكوني كما هو الأمر عند الفكر الإسماعيلي، والذي يفضل البعض مشابهته بالعود الأبدي النيتشوي. بينما حركة الكون عند ابن تيمية هي أشبه بتصور مستقيم يتجه دائماً من الماضي إلى المستقبل.

إن تصور ابن تيمية الجديد صعب فلسفياً، لأن الفلسفة اعتادت أن تحدد نقاط بدء كونية دون الوقوع طبعاً في مطب البدء من العدم المحض كما هو الأمر عند المتكلمين. ولكنه بدء تكراري يجد في الحركة الدائرية مثالاً لذلك، والأزلية عند الفلاسفة هي تماما هذا التكرار الدائري للحركة. لقد اعتبر التراث الفلسفي اليوناني والإسلامي أن الحركة المستقيمة الأزلية شيء مناقض للعقل والمنطق، فإذا كان الزمان غير متناه في الماضي فكيف نفسر وصوله إلينا. إن صعوبة هذه المسألة جعلت النظّام ربما يتمسك بفكرة الخلق من عدم، رغم أن نظريته في الكمون كان يمكن أن تصل إلى حركة مستقيمة أزلية لو استطاع كسر تلك الأولية الفلسفية.

إن الحركة الدائرية عند الفلاسفة تحقق لهم شيئين اثنين: تحقق لهم القول بقدم العالم وأزليته من جهة، وتجنبهم من جهة ثانية البرهنة على قضية، كانت تعتبر مستحيلة، وهي أزلية الماضي فيما لو كان الزمان والحركة مستقيمان. وهذا التصور

الدائري للكون اقتضى بالضرورة جملة من القضايا التي اضطر الفلاسفة للقول بها ولم ينج حتى ابن رشد منها. والمقصود هنا القول بالكواكب واعتبارها كائنات حية لا تفنى ولا تزول. إن هذا القول كان نتيجة حتمية في فلسفة تقوم على الحركة الدائرية التي يكون فيها للكواكب دورا حاسما في التأثير على مجريات العالم السفلي. إن ابن تيمية الذي كان أكثر واقعية في فلسفته والذي أنكر لأسباب دينية وعقلية أن تكون هناك كائنات أزلية غير الله، طرح مخططاً فلسفياً مختلفاً تماماً يتجاوز بنجاح كبير فكرة المركز الذي تدور حوله كل الأشياء والذي يصدر عنه العالم ويعود.

إن هذه المسألة بالذات تقودنا إلى نقطة مركزية أخرى عند الفلاسفة كان ابن تيمية قد انتقدها، وهي فكرة العلة الكافية. إن الفلسفة الإسلامية التي اعتمدت هذا المخطط للبناء الكوني افترضت أن الله هو العلة الكافية. يناقش ابن تيمية هذه الفكرة وينكرها تماما، فالله عنده ليس العلة الكافية التي تخلق معلولها مرة واحدة وإلى الأبد، وبعدها يتولى المعلول (العقل الأول) شؤون العالم وتتحول العلة الكافية (الله) إلى غاية يتحرك نحوها العالم بتوق وشوق. إن ابن تيمية يرى أن الله بوصفه علة لا يخلق معلوله مرة واحدة، بل هو علة دينامية إن صح التعبير، تتولد عنه المعلولات أزلاً في كل وقت وكل لحظة. إن الله لا يفتأ ينتج معلولاته عبر إنتاج الكليات (صفات الله) لجزئياتها، بصورة لا بدء لها ولانهاية وبحركة مستقيمة.

كما هو الأمر بالنسبة لقضايا المتكلمين هو بالنسبة للفلاسفة. فابن تيمية يذهب بعيداً ويفكك الأسس الأولية لمنظومات الفكر تلك ويقدم بديلاً فلسفياً من الطراز الأول لها. إنه ليس مجرد ناقد لقضايا صعبة ومعقدة فحسب مكتفياً بإنكارها. إنه يناقشها باقتدار ويقدم بديله الفلسفي الذي طالما شكل إحراجاً لأتباعه ودهشة لخصومه الذين لم يفتأوا يضللوه عليها.

حياته

ولد أحمد تقي الدين بن تيمية في حران في يناير 661/ 1263.[3] تعلم في دمشق بعد أن اضطر مع والده وأخوته مغادرة بلده الأصلي قبل اقتراب المغول في 668/ 1269.[4]

تعلم في مدرسة السكرية عندما كان شمس الدين عبد الرحمن المقدسي واحداً من أساتذتها، فقد كان المقدسي أول قاض للقضاة حنبلي تم تعيينه، وقد توفي في 682/ 1283. تركز تعليم ابن تيمية على المذهب الحنبلي وخصوصاً أعلامه الكبار مثل الإمام أحمد بن حنبل (ت. 241/ 854)، والخلال (ت. 311/ 923)، وموفق الدين بن قدامة (ت. 620/ 1223)[5]، ومجد الدين أبو البركات (ت. 652/ 1254). وقد بقي ابن تيمية وفياً لمدرسته حيث اكتسب معرفة شاملة ودقيقة على المصادر الإسلامية وحقولها.

في عام 683/ 1284 أعطى ابن تيمية الدرس الأول في مدرسة السكرية التي درس بها.[6] وقد اتسمت حياته باضطهاد شديد تعرض له صاحبها. كان صراعه الأول مع المرجعيات المحلية عام 693/ 1293 في مسألة عساف النصراني الذي اتهم بشتم الرسول محمد (ص). كان موقف ابن تيمية المتشدد في هذه المسألة سببا في

(3) H. Laoust, "Ibn Taymiyya", *Encyclopaedia of Islam* (new ed.), vol. III, p. 951; Brockelmann, *GAL* II, 125-27; suppl., II, 119-126.

كما كتبت عدة سير عن حياة ابن تيمية، ومنها، ابن عبد الهادي، **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية**، والمعري بن يوسف الكرمي، **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية**؛ وابن كثير، **البداية والنهاية**؛ والذهبي، **تذكرة الحفاظ**؛ الآلوسي، **جلاء العينين**؛ الشوكاني، **البدر الطالع**؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**؛ البخاري، **القول الجليل**؛ الكتبي، **فوات الوفيات**.

(4) Laoust, *Ibid.* p. 951.

(5) ولد موفق الدين بن قدامة المقدسي في 541/ 1146 في بلدة بالقرب من القدس. غادرت عائلته عندما بلغ العاشرة من عمره القدس لتقيم في دمشق، وقد أتم تعليمه هناك في المدرسة الصالحية التي أسسها أبوه أحمد بن قدامه في 556/ 1161 وذلك بدراسة القرآن والحديث. ومن أجل إتمام تعليمه سافر موفق إلى بغداد التي كانت مركزا عظيما للحنابلة. وقد درس هناك تحت إشراف الحنبلي الصوفي عبد القادر الجيلي (ت. 561/ 1166)؛ ولكن هذه العلاقة التعليمية انتهت بسرعة بوفاة الجيلي. من بين الذين كتبوا عن حياة موفق تلميذه كاتب السير، أبو شمة (ت. 665/ 1267)، وهو الوحيد الذي عبر عن أسفه من موقف موفق بالصفات الإلهية الذي قال فيه بأنه من الضروري على المسلم أن يعتقد بموقف الحنابلة في هذه المسألة.

(6) H. Laoust, "Ibn Taymiyya", pp. 952-53.

سجنه لأول مرة في 698/ 1298. ثم اتهم بعد ذلك من قبل خصومه بالتشبيه وبنسبة صفات إنسانية إلى الله[(7)] وبسبب انتقاده شرعية علم الكلام.[(8)]

أثناء أزمة الاجتياح المغولي، 699-702/ 1299-1303 واحتلال دمشق، قاد ابن تيمية حركة مقاومة ضد الغزاة وحرض على الجهاد، وذهب إلى القاهرة في جمادى الأول 700/ 1301 من أجل طلب المساعدة من السلطان المملوكي هناك التدخل في سوريا ضد المغول. وقد انخرط في السنوات التي تلت ذلك في جدالات حادة في قضايا الدين والعقيدة، وقد هاجم (الاتحادية) المتصوفة وشجب مفهوم وحدة الوجود عندهم وخصوصاً عند إمامهم محي الدين بن عربي (ت. 638/ 1240)[(9)]، كما هاجم الطريقة الأحمدية والرفاعية في دمشق واتهم شيخهم بالتعاطف مع المغول.[(10)]

في 705- 706/ 1306-1307 هاجمه خصومه على رسالته المسماة «العقيدة

---

(7) إن واحدة من المسائل المميزة للمدرسة الحنبلية هي موقفهم من الصفات الإلهية، فقد قالوا بأن الصفات الخبرية (الصفات التي تتضمن تشبيهها له مع الإنسان، والتي وردت في القرآن، كاليد والوجه والساق والاستواء. .) يجب تركها بدون تأويل، وذلك ضدا على المعتزلة ومتأخري الأشاعرة. لقد قالوا بترك معاني هذه الصفات وكيفياتها إلى الله الذي وصف بها نفسه والوحيد الذي يعرف معناها الحقيقي. ينسب هذا الموقف عادة إلى أحمد بن حنبل وإن كان يقال بأن مالك بن أنس هو الذي قال به. لقد كانت بعض أعمال موفق بن قدامه تدافع عن هذا الموقف، فقد هاجم ابن عقيل الحنبلي الذي يجمعه معه الانتماء لنفس المدرسة، بسبب ميل هذا إلى علم الكلام، ولأفكار المعتزلة التي تسمح بالتأويل المجازي للصفات الخبرية التي وردت في القرآن. لقد تمسك ابن تيمية بهذا الموقف أيضا، أي بإنكار تأويل الصفات التي وصف الله بها نفسه مع إنكاره بنفس الوقت أي نوع من أنواع التشبيه والتجسيم. انظر، بن يوسف الكرمي، **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية، تحقيق**، ن. خلف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986) ص ص. 105-6.

(8) H. Laoust, "Ibn Taymiyya", *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 952.
أنظر أيضا، ابن عبد الهادي، العقود الدرية حيث أن أفكار ابن تيمية والاتهامات التي وجهت إليه قد عرضت بوضوح.

(9) **يقول ابن تيمية أنه كان يقرأ لمحي الدين بن عربي ويجله، خصوصا في كتب كالفتوحات المكية، والدرة الفاخرة، ومواقع النجوم،** ولكنه بعد أن قرأ فصوص الحكم انقلب موقفه تماما، إذا لمح بوضوح في هذا الكتاب عقيدة وحدة الوجود. انظر،
Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition* (Albany: State University of New York, 1999) pp. 97-8.

(10) H. Laoust, "Ibn Taymiyya", p. 952.

الواسطية»، التي كان قد كتبها قبل فترة زمنية قصيرة من وصول المغول إلى دمشق. وقد طُلب منه أن يشرح آراءه في العقيدة أمام مجلس شكله الوالي في 705/ 1306. وبالرغم من أن المجلس لم يتوصل إلى قرار في شجب الواسطية إلا أنه قرر أن يرسل ابن تيمية إلى القاهرة 706/ 1307 لمحاكمته هناك، حيث ظهر مرة أخرى في حضرة مجلس يحاكمه على قضية التشبيه ونسبة صفات إنسانية إلى الله. ولقد تم الاقرار بسجنه بسبب ذلك وبقي في السجن ما يقارب سنة ونصف.(11) وقد اعتقل مرة أخرى في 709/ 1309 بسبب شجبه الإعلاء من شأن الأولياء بوصفه تبجيلاً شخصياً لا يقره الدين الإسلامي، وقد اقتيد إلى الإسكندرية ووضع قيد الإقامة الجبرية لمدة سبعة أشهر. ثم عاد إلى القاهرة ومكث فيها حتى عام 712/ 1313، حيث غادر إلى دمشق التي كانت تحت تهديد المغول ثانية.

لقد قضى ابن تيمية آخر خمس عشرة سنة من حياته في دمشق تحت حكم تنكيز، وقد تمت ترقيته إلى رتبة أستاذ، وجمع حوله الكثير من المريدين من مختلف الطبقات الاجتماعية المتعددة.(12) وقد اشتهر من تلامذته ابن قيم الجوزية (ت. 751/ 1350) الذي نشر أفكار أستاذه واشترك معه في أحواله المتقلبة. اعتقل ابن تيمية في 720/ 1320 وأودع السجن لمدة خمسة أشهر بسبب انتهاكه أوامر السلطان بعدم إصدار أي فتوى في الطلاق تخالف المذهب الحنبلي.(13)

اعتقل مرة ثانية في 726/ 1326 بدون أي محاكمة ومنع من إصدار الفتاوى بأمر من السلطان بسبب رسالته في «زيارة القبور»(14). وقد بقي في السجن أكثر من سنتين استمر خلالها في كتابة الفتاوى وإصدارها. وأخيراً أمر السلطان بمصادرة

---

(11) *Ibid*. p. 952.

(12) *Ibid*. p. 953.

(13) *Ibid*. p. 952.

(14) لقد قيل بشأن تحريم زيارة القبور إن بعض تلامذته اضطر إلى الابتعاد عنه خوفا من هؤلاء الذين خططوا لقتل ابن تيمية، أو قطع لسانه، أو نفيه. وحسب هذه المصادر أن بعضا من رجال الدين بمصر التقى بالسلطان وطلبوا منه أن يقتل ابن تيمية، لكن السلطان اكتفى بسجنه فقط. ويقول ابن عبد الهادي إن السلطان المصري زار ابن تيمية في سجنه قبل موته وطلب منه أن يسامحه وأن ابن تيمية سامحه على ما فعله به، كما سامح كل أولئك الذين كرهوه وبيتوا له نية الأذى. انظر ابن عبد الهادي، ص ص. 343-6؛ والكرمي، ص ص. 148-9.

الورق والحبر منه في السجن في 728/ 1328. بعد خمسة أشهر وفي 26 أيلول (سبتمبر) مات ابن تيمية في سجنه في القلعة في دمشق مجرداً من كتبه وأوراقه. وقد دفن في مقبرة للمتصوفة حيث تجمع عدد كبير من سكان دمشق للنظر إليه نظرة الوداع الأخير. وقد بقي قبره محط تكريم وزيارة عدد كبير من الناس.(15)

أعمال ابن تيمية

لقد ترك ابن تيمية عددا كبير من الكتب التي تبرز آراءه الدينية والعقدية اللاهوتية والفلسفية والسياسية. وتتسم هذه المؤلفات بغنى توثيقي كبير وبمناقشات بارعة. لقد تمت فهرسة أعماله تلك فيما يسمى «أسماء مؤلفات ابن تيمية»(16) الذي كتبه تلميذه ابن القيم الجوزية.

أدى ابن تيمية فريضة الحج عام 691/ 1292 وكتب بعدها رسالة في «**مناسك الحج**» حيث شجب فيها عددا من البدع التي تتخلل شعيرة الحج. وقد كان كتابه «**الصارم المسلول على شاتم الرسول**» الذي طبع في حيدر آباد (1905/ 1322)(17) أول عمل كبير مهم له. وقد كتب هذا الكتاب بمناسبة حادثة عساف النصراني في 692/ 1293. في 698/ 1299 كتب واحدا من أشهر كتبه وهو «**الحموية الكبرى**»، وهو كتاب جدالي ضد علم الكلام والأشاعرة تحت طلب أهل مدينة حماة. وقبل وصول المغول بفترة وجيزة كتب عقيدة «**الواسطية**» وهي رسالة في الوحدة الإلهية كانت قد سببت له جدالات حامية مع الناس. كما كتب في تاريخ غير معروف «**العقيدة التدمرية**» تكريما للأمير البدوي مهنا بن عيسى (ت. 736/ 1335) الذي تدخل لدى الأمير سالار كي يُطلق سراح ابن تيمية من قلعة القاهرة. وفي هذه الرسالة يتحدث ابن تيمية عن صفات الله وعن الكيفية التي يجب أن تُفهم بها.(18)

H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimiya* (15)
(Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939) pp. 353-54,
and "Ibn Taymiyya" *Encyclopaedia of Islam*, vol, III, pp. 952-53.

C. Brockelmann, *GAL* II: 125-127 & S II: 119-26. (16)

H. Laoust, "Ibn Taymiyya", p. 951. (17)

Ibid. p. 952. (17)

Ibid. p. 952. (18)

كما كتب أثناء إقامته الجبرية في المنزل التي استمرت سبعة أشهر في الإسكندرية والتي بدأت في أغسطس 711/ 1311، كتاب **«الرد على المنطقيين»**[19]، ثم كتب بعد ذلك بين 711–714/ 1311–1315 كتاب «السياسة الشرعية»، وكذلك **«الفتاوى المصرية»**[20].

في كتابه المهم **«منهاج السنة النبوية»** الذي كتبه في 716/ 1316 هاجم فيه الإمام الحلي (ت. 726/ 1325)[21] وناقش بتوسع العقائد الأساسية للفلسفة والكثير من عقائد الفرق الكلامية، وتنقل المصادر أنه اعتذر من الإمام الحلي على حدته في هذا الكتاب أثناء موسم الحج.

كان ابن تيمية يتابع نشاطه الكتابي في السجن وقد أصدر فيه الكثير من الكتب والفتاوى التي مازالت حية حتى اليوم، مثل **«معراج الوصول»** في منهجية الفقه، وكتاب **«رفع الملام»**، وكتاب **«الرد على الاخنائي»** القاضي المالكي في حينها.[22]

لقد تم جمع مؤلفات ابن تيمية عدة مرات وفي مجموعات متعددة، في مصر والسعودية. مثل **«مجموعة الرسائل الكبرى»**، وكتاب **«مجموع فتاوى شيخ**

---

(19) إن كتاب ابن تيمية **«الرد على المنطقيين»** أو **«نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان»**، قد لُخص من قبل عالم شافعي معروف هو جلال الدين السيوطي (ت. 911/ 1505) بعد قرنين من الزمان تقريبا من موت ابن تيمية. وقد أعطى السيوطي عنوانا جديدا لملخصه الذي حققه علي سامي النشار ونشر عام 1947، وهو **«جهد القريحة في تجريد أهل النصيحة»** وبعد عامين طبع الكتاب الأصلي «الرد» عام 1949 في بومبي. وقد طبع الكتابان بعد ذلك أكثر من مرة.

(20) H. Laoust, "Ibn Taymiyya", p. 951.

(21) الاسم الكامل للإمام المطهر الحلي هو جمال الدين بن يوسف. كان واحدا من أبرز الأئمة الشيعة للقرن السابع الهجري. كان تعليمه واسعا في اللغة العربية وقواعدها والفقه والكلام والفلسفة. لقد صاحب لفترة من الزمن الفيلسوف نصير الدين الطوسي (ت. 672/ 1274) وتعلم منه أشياء كثيرة في الكلام والفلسفة. وقد تعلم الفقه على يد شمس الدين الشافعي وبرهان الدين النسفي (ت. 687/ 1386). لقد أطلق عليه لقب «آية الله»، و«العلامة»، وقد استفاد من انتشار المذهب الشيعي وسعى إلى التعريف به. ومن المعتقد أن ابن تيمية في كتابه **«منهاج السنة النبوية»** كان يرد على الحلي. لقد ترك الحلي عددا كبيرا من الكتب في فروع مختلفة من العلوم الإسلامية. ولسوء الحظ فإن كثيرا من هذه الكتب مازال مخطوطا يحتاج إلى تحقيق أو أنها فقدت. مازالت بعض كتبه مثل: **«الأربعين في أصول الدين»** و**«التعليم العام في الحكمة والكلام»** مفقودة.
انظر، EI2, vol. 3, p. 390; & GAL II, p. 164.

(22) الكرمي، **الكواكب**، ص. 173.

الإسلام»[23] الذي صدر بعدة مجلدات. و«**مجموعة الرسائل والمسائل**»[24]، الذي يمكن أن يغامر المرء بالقول أنها تمثل أكثر كتابات ابن تيمية جرأة ووضوحاً في تبيان مبادئه، والذي تضمن مفاهيماً في الحدوث الأزلي للعالم، وفي الصفات الإلهية غير الخبرية، ونقاشات مطولة حول مسألة القضاء والقدر وأفعال الإنسان وخلق القرآن. وقد نشر في القاهرة عام 1905 كتاب ابن تيمية الكبير «**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**» تحت إشراف فرج الله زكي ومصطفى القباني. وقد نشر مؤخرا في بيروت مجموعة من أعمال ابن تيمية تحت عنوان «**درء تعارض العقل والنقل**»[25] وكان هذا الكتاب قد جمع قبل ذلك في عدد أكبر من المجلدات في السعودية. ومن المعروف أن كتاب ابن تيمية «**درء تعارض العقل والنقل**» هو نفسه كتاب «**موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**».

الظروف التاريخية

عاش ابن تيمية في عصر بلغت فيه التوترات والأزمات الداخلية والخارجية درجة عالية من الشدة. في هذه الفترة كان العالم الإسلامي كله يرتعد خوفا من دخول المغول الوشيك. العراق وإيران وخراسان استمرت تحت حكم التتار، بينما كانت مصر وسوريا والحجاز تحت حكم المماليك الترك. وفي الوقت الذي كان الضغط الخارجي يتعاظم كانت عدة أزمات داخلية تتفاقم أيضا. اعتقد ابن تيمية أنه يجب الدفاع عن المذهب السني ضد كل خصومه، سواء كان هؤلاء الخصوم من الداخل أم من الخارج. وبالفعل فلم تكن هذه هي المرة الأولى التي يأخذ فيها المذهب الحنبلي على عاتقه مهمة الدفاع عن الإسلام السني.[26] لقد ازدهرت في

(23) هذه الفتاوى قد جمعت ونشرت في 37 مجلد، صدرت عن دار المعارف بالرياض 1961. ونشرت أيضا عن مكتب التعليم السعودي في الرياض، بدون تاريخ.

(24) تم تحقيق «**مجموعة الرسائل والمسائل**» على يد المفكر الإسلامي النهضوي محمد رشيد رضا (ت. 1935/ 1352) ونشرت في القاهرة أولا عام 1905/ 1323 وصدرت مؤخرا في خمسة أجزاء عن دار الكتب العلمية في بيروت، 1985.

(25) إنه هو نفسه كتاب **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، وقد نشر في القاهرة في عشرة أجزاء عام 1971.

(26) لم يتوقف النشاط السياسي للحنابلة بعد محنة أحمد بن حنبل التي تعرض لها من قبل عدد من الخلفاء العباسيين بعد تبنيهم عقيدة خلق القرآن. يبرز هذا النشاط السياسي في أمثلة عديدة. فالإمام =

عصر ابن تيمية المدرسة الحنبلية في دمشق، وكانت هناك عدة أسماء كبيرة ومهمة كموفق بن قدامه المقدسي (ت. 620/ 1223) الذي كتب عدة أعمال في الفقه الحنبلي والتي تركت أثرا بالغا خصوصا كتابه الضخم «المغني» (12 جزء، صدر في القاهرة عام 1920)، وشمس الدين بن قدامه (ت. 744/ 1342) والذي كان أول قاض قضاة حنبلي في دمشق، كما كان مرجعية دينية مهمة في العلوم الدينية.[27] لقد تعلم وأخذ ابن تيمية من هؤلاء الأساتذة ومن كتبهم وتعهد بالدفاع عن الإسلام على أكثر من جبهة.

وانطلاقاً مما يعتقده أنه الإسلام الصحيح، إسلام الصحابة والسلف، القائم حسب رأيه على القرآن والسنة الصحيحة، انتقد ابن تيمية العقائد الأخرى التي كانت معروفة في ذلك الوقت، والذي كان المذهب الأشعري فيه مهيمناً على الكثير من العلماء؛[28] وقد جاءت هذه الهيمنة الأشعرية ثمرة للصراع الذي خاضه السلاجقة وبعدهم الأيوبيون والذي تبنوا هذا المذهب ضداً على الشيعة وخصوصاً الفرع الفاطمي منها. كان صلاح الدين الأيوبي وقبله نور الدين زنكي من الذين أسهموا بقوة في نشر المذهب الأشعري من خلال فرضه على السياسة التعليمية، كما طغى المذهب الشافعي على المذاهب الفقهية الأخرى بسبب الأشاعرة الذين دمجوا مذهبهم العقيدي بفقه الشافعي.[29]

= البربهاري (ت. 329/ 940) المحدث والفقيه الحنبلي صارع بعنف المذهب الشيعي وكذلك المعتزلي، داعيا إلى إصلاح الخلافة العباسية على أساس المذهب السني. كما أن معاصره أبو القاسم الخراقي (ت. 334/ 945) ترك بغداد والتجأ إلى دمشق مع قرب تسلم البويهيين للسلطة في بغداد. ومن المعروف أن المدرسة الحنبلية تحت الحكم البويهي كانت نشيطة وقوية وقد أنتجت أدبا مذهبيا ضخما يقارن أدب المدارس والمذاهب الأخرى. إن تقدم الشيعة الإمامية وكذلك الاسماعيلية بعد فتح مصر عام 358/ 969 أدى إلى دخولهم في صراع مع مفكري ولا هوتيي المذهب الحنبلي الذين مارسوا تأثيراً حاسماً على الشارع مع بدايات الإصلاح السني الذي بدأ يؤكد نفسه منذ حكم الخليفة القادر (381-422/ 991-1021). لقد أخذ الحنابلة على عاتقهم لعب دور المعارضة الدينية والسياسية وكانوا في مقدمة الجبهات التي سعت إلى تطوير وإرساء الخلافة السنية.
انظر، "Hanabila", EI2, vol. 2, pp. 158-62.

(27) H. Laoust, *Essai*, p. 13.

(28) نعمان خير الدين الآلوسي، **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين**، (القاهرة: مطبعة المدني، 1961) حيث يعرض المؤلف بالتفصيل عقائد ابن تيمية واختلاف آرائه عن المدارس الكلامية الأخرى.

(29) الألوسي، سابق، ص. 20.

يعتقد هنري لاووست أن العداء بين الأشاعرة والحنابلة كان يتصاعد لسببين اثنين: الأول، فكري، والثاني اجتماعي. على المستوى الفكري أجاز الأشاعرة الجدل الفكري وقدر نسبي من الحرية في التأويل القرآني، الأمر الذي كان ينظر إليه من قبل الحنابلة على أنه مصدر للبدعة والضلالة والانحراف عن السنة. أما اجتماعياً فقد كان أتباع المذهب الحنبلي غالبا من الناس العاديين البسطاء وذلك بسبب تجنبه الخوض في المسائل العقلية المعقدة نسبيا على فئات اجتماعية مثل هؤلاء، والتزام الحنابلة بصيغة بسيطة وسهلة وواضحة تنسب إلى النبي محمد (ص) وأصحابه.[30] كانت الاتهامات بين المدرستين تتراوح بين التوتر والهدوء، وكانت مظاهر هذا العداء تتجلى في أمثلة كثيرة، فالمدرسة الأشعرية التي أسسها ابن رواحة في دمشق كانت تؤكد في إجراءاتها منع دخول زائر يهودي أو مسيحي أو حنبلي إليها. وكانت ذريعة الأشاعرة في هجومهم على الحنابلة أن هؤلاء غير قادرين على مناقشة القضايا الدينية بالعقل. كما هاجم الأشاعرة الميول الحنبلية نحو التشبيه وكذلك أدانوا تمردات الحنابلة السياسية الدائمة. أما الحنابلة فقد كانوا ينظرون إلى الأشاعرة على أنهم منحرفون عن الإسلام الحقيقي بسبب ميلهم إلى إعمال العقل في المسائل الدينية.[31]

الجبهة الأخرى التي كان ابن تيمية يقاتل عليها هي الحركة الصوفية، إذ كانت المراكز الصوفية كالرباط والخانقة والزاوية تملأ العالم الإسلامي وتتمتع بشعبية كبيرة، وقد شجع الولاة المماليك هذه الحركات ودعموها، الأمر الذي زاد من شعبيتها[32]. فالقاهرة والقدس ودمشق وحلب كانت مراكز رئيسية مهمة حيث تلقت

(30) الآلوسي، سابق، ص. 20-1.

(31) الآلوسي، سابق، ص. 21، وكذلك أبو زهرة في «ابن تيمية» حيث يقدم تفسيرا مماثلا للصراع بين الحنابلة والمدارس العقلية في الإسلام. ويؤكد أبو زهرة أن ابن تيمية قد انتقد الذين يتبعون السلف في فهم القرآن ورغم ذلك يطبقون الطرق الكلامية في هذا الفهم، انظر، أبو زهرة، ابن تيمية (دار الفكر العربي، بدون تاريخ) ص ص. 240-2.

(32) عندما كان السلطان نور الدين زنكي يعد لحملة ضد الصليبيين، نصحه أصدقاؤه أن يصرف الأموال الطائلة التي يصرفها على الدراويش والفقهاء والفقراء وقراء القرآن في الحرب، اجابهم بأنه لا يستطيع أن يطلب النصر من الله إلا بواسطة هؤلاء، إن الله يمنح النصر بسبب الضعفاء، فهؤلاء سهمهم لابد إلا أن يصيب هدفه أما سهم الجنود فيمكن أن يصيب ويمكن أن يخطئ، فهم يقاتلون بدلا عن السلطان عندما يكون نائما. انظر أبو زهرة، ابن تيمية، ص. 206.

تلك المراكز الصوفية الدعم من السلاطين بحماس بالغ.[33] كانت الحركة الصوفية في زمن ابن تيمية غير بعيدة عن فكرة وحدة الوجود التي تقوم على أساس اعتبار كل موجود في الكون هو تجل للذات الإلهية، الأمر الذي يعني بالنسبة لابن تيمية إنقاصا من التنزيه لإلهي. وكان الخطر من هذه الصيغة برأيه يكمن في اعتقادهم بفكرة (الولي)، الذي يعتبر مسؤولاً عن اكتشاف المعنى الحقيقي للشريعة الإسلامية والدعوة إليها. إن الهدف الأساسي من هذه الصيغة الصوفية، هو أن الولي كان يعلم المعنى الحقيقي للإسلام من خلال حدسه الروحي وذلك بالارتقاء في مقامات كثيرة نحو الله، الأمر الذي لا يجعل الشريعة رهينة موقف شخص (ملهم) فقط بل يلغي المسافة الفاصلة بين الله والإنسان، حسب ابن تيمية.[34]

والأمر الآخر الذي هاجمه ابن تيمية عند المتصوفة اعتقادهم بالتفكر والتأمل على حساب النشاط والفاعلية التي فرضها الله على الإنسان. إن الذكر (ذكر الله) عند المتصوفة كان أفضل بكثير من النهوض للجهاد باسم الله، وكان هذا الأمر مستهجناً تماماً في عصر ابن تيمية، وهو الذي شارك في الجهاد وكان يدعو إليه مع وجود خطر خارجي داهم. ويجب أن نلاحظ هنا أن صراع العالم الإسلامي مع المغول والتهديدت الوشيكة كان وراء الكثير من آراء ابن تيمية الشرعية. وكان هذا هو السبب أيضا وراء اتهاماته لفرق إسلامية كثيرة.[35]

إن نقد ابن تيمية الحاد للأشاعرة والطرق الصوفية تسببت له في قضاء سنوات طويلة من عمره في السجن. لقد هيمن الأشاعرة في زمنه على الحياة السياسية، كما أن الشخصية الصوفية المعروفة آنذاك، نصر بن سليمان المنبجي (ت. 719/ 1318)[36] الذي هاجمه ابن تيمية لاعتقاده بأفكار ابن عربي كان صديقاً مقرباً من السلطان بيبرس جشنكير.[37]

ولم يتوقف نقد ابن تيمية للمتصوفة عند الحدود النظرية فحسب بل امتد

(33) H. Laoust, *Essai*, pp. 22-6.

(34) *Ibid.* p. 299.

(35) *Ibid.* pp. 58-9.

(36) الآلوسي، جلاء، ص ص. 87-8.

(37) ابن كثير، البداية والنهاية، مجلد، 14، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988) ص. 39.

ليشمل ممارساتهم العملية مثل تبجيلهم شيوخهم وأوليائهم وزيارتهم لقبورهم[38] تقرباً منهم وتبركاً. ففي 727/ 1326 كتب رسالة بعنوان «زيارة القبور» استنكر فيها الممارسات الصوفية تلك، الأمر الذي أدى به إلى الاعتقال والسجن، هو وبعض تلامذته، وكان هذا أخف ما حصل عليه أمام التهديدات بالقتل التي تعرض لها.[39]

ولم تقتصر مواجهات ابن تيمية على الأشاعرة والصوفية بل شملت أيضا فقهاء عصره، ففي 718/ 1318 أرسل السلطان يمنع ابن تيمية من إصدار أي فتوى في الطلاق مخالفة للمذهب الحنبلي، كما مر معنا، فهاجم ابن تيمية ممارسة الطلاق الشائعة وأصدر فتوى ينكر فيها دمج الطلقات الثلاث في لفظة واحدة واعتبرها لا تؤدي إلى الطلاق، والشخص الذي يتلفظها لا يعتبر مطلقاً لزوجته. لقد عقدت عدة مجالس حول هذه المسألة في أغسطس (آب) 720/ 1320 واتهمت ابن تيمية بانتهاكه أوامر السلطان وجرمته ووضعته في السجن.[40]

شخصيته

لقد كانت شخصية ابن تيمية موضوع جدل كبير بين الباحثين، مسلمين وغربيين. ولكن رغم ذلك كان يُعتبر، حتى من قبل خصومه، أنه مرجعية بارزة في حقول عديدة من الإسلام. إنه من الصحيح أن ابن تيمية كان مفكراً حنبلياً ولكنه لم يكن تقليدياً أبداً ولا حتى حنبلياً في كل مسألة من مسائله. ويمكن القول إن ابن تيمية كان الحنبلي الأول الذي حاول بكل الطرق إرساء قاعدة فلسفية صلبة للعقائد الأساسية لمدرسته. وبالتالي فإن صراعه مع خصومه لا يعتبر أبداً مجرد استمرار تقليدي للصراع القديم بين الحنابلة وبقية المدارس. إن آراء ابن تيمية وشخصيته كانتا سببا أيضا في إذكاء هذا الصراع. يقول فيه القاضي الشافعي كمال الدين الزملكاني (ت. 727/ 1326) أن ابن تيمية عندما كان يُسأل عن مسألة ما، فإن إجابته تأتي لتجعل المستمع والناظر له يعتقد أنه لم يقرأ في حياته ولم يطلع سوى على هذه المسألة. إن الفقهاء من المذاهب المتعددة والذين كانوا يحضرون دروسه كانوا

(38) الآلوسي، جلاء، ص. 458-9.

(39) H. Laoust, "Ibn Taymiyya", *EI*[2]. p. 953.

(40) *Ibid*, p. 952.

يخرجون من عنده وقد تعلموا شيئاً لم يعرفوه من قبل أبداً، وكان عندما يتحدث في أي مسألة مفردة في الدين لم أجد غيره كان يتفوق على شيوخها.[41]

يعتقد البعض أن أفكار ابن تيمية الجديدة هي التي كانت وراء هذا العداء حيث لم يحتملها الذين اعتادوا على غيرها. يُنقل عن تاج الدين السبكي (ت. 756/ 1355) أنه قال إن ابن تيمية اعتقد بأن ذات الله محل للحوادث وأن الله فعال أبداً وأزلاً، وأن تعاقب الحدوث الأزلي ممكن، وبهذا الاعتقاد فإن ابن تيمية قد انحرف عن الإسلام وخلّط على المسلمين، فهو برأيه لم يأخذ بأفكار علم الكلام فحسب بل اعتبر زيارة قبر النبي خطيئة.[42]

والسؤال هنا هو فيما إذا كانت آراء ابن تيمية هي سبب معاناته ومحنه أم أن طبيعة شخصيته الحادة ومزاجه العصبي قد لعب دوراً في هذه الخصومات. وهذا السؤال مشروع تماماً طالما أن الشهادات التي قيلت فيه تؤكد معرفته الواسعة وتأثيره العميق بمفكرين كبار في عصره. تذكر لنا المصادر أسماء شخصيات بارزة ومن مشارب مختلفة قد تأثرت به، مثل، ابن القيم الجوزية وأحمد بن ابراهيم الواسطي (ت. 711/ 1311)، ابن رئيس طائفة الرفاعية بواسط، وأم زينب (ت. 712/ 1312) البغدادية التي قادت حملة في دمشق ضد المتصوفة الاتحادية، وابن كثير (ت. 774/ 1372) الفقيه الشافعي الذي اهتم بكتابة التاريخ وله الكتاب الشهير **«البداية والنهاية»**، وابن رجب (ت. 795/ 1392) الذي وثق طبقات الحنابلة وكان متأثراً بابن تيمية وخصوصاً في قواعده الفقهية.[43]

وبالمحصلة فإن ابن تيمية كان عقلاً كبيراً وعبقرياً، فقد أدمج ما كان يعتقده الإسلام الصحيح مع التفكير العقلي وتفوق بذلك على المدارس الكلامية كلها. وكان يعتقد ويروّج إلى أن إسلام السلف الصالح ونصوص القرآن والسنة الصحيحة تتفق مع ما ذهب إليه هو من قضايا تتعلق بالوحدة الإلهية والخلق والحدوث والكون الفساد. وكان يعتبر أن المدارس الإسلامية العقلية قد فشلت في تأسيس نفسها

(41) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص. 23.

(42) يوسف النبهاني، شواهد الحق، (بيروت: دار الكتب العملية، 1996) ص. 152.

(43) H. Laoust, "Ibn Taymiyya", EI2, 954.

والدفاع عن الإسلام على أسس عقلية واضحة. إن عدم الاستقرار السياسي والاضطراب الفكري آنذاك وتنوع المدارس الكلامية كان وراء غياب أي إسهام حقيقي وملائم لإصلاح الأفكار الشائعة في العقيدة. وقد دفعه كل ذلك إلى إعادة صياغة بعض المسائل الخلافية ولكن الأساسية وذلك من خلال توظيف الجدل العقلي. لا شك أن هذا الصياغات العقلية له والجريئة جداً كانت وراء إنكار الكثيرين له كما كانت أيضا شخصيته الحادة وغير المساومة سبباً في كثرة أعدائه.

الفصل الأول

التوحيد وعلاقة الذات الإلهية بصفاتها

1 ـ الله حقيقة موضوعية

1-1- التنزيه والحقيقة الموضوعية لوجود الله

في سياق صياغة رؤية فلسفية للعالم، التراث الفلسفي الإسلامي ولحد ما الثيولوجيا الإسلامية (علم الكلام) قد نظرتا إلى فكرة الله بطريقة تمكنهما من وضع هذه الفكرة متلائمة مع مجمل الموقف الفلسفي الذي أراد كلا من الفلسفة وعلم الكلام أن يؤسساه للعالم. ففي الفلسفة مثلا لم يكن الله ليسمى بنفس التسميات التي أعطيت له في القرآن، ولكن من أجل أن يشغل المكانة الأنطولوجية التي تريدها له الفلسفة فقد أعطيت له تسميات أخرى مثل «علة»، «جوهر»، «واجب الوجود»، وعلى أن ماهيته ووجوده شيء واحد والمحرك الذي لا يتحرك[1].

المتكلمون أيضا وبالرغم من حرصهم أكثر على البقاء بالقرب من القرآن قد وظفوا مجموعة من التسميات التي لم ترد في الوحي. فمصطلحي الذات والصفات أصبحا جزءاً مكوناً لخطاب المعتزلة والأشاعرة والماتريدية عن الله رغم عدم ورود هذين المصطلحين في القرآن أو السنة. متكلمون آخرون أعطوا الله تسمية الماهية[2]،

(1) هذه التسميات التي استخدمها الفلاسفة يمكن إيجادها في كتب الفارابي مثل آراء أهل المدينة الفاضلة أو السياسة المدنية، أو عند ابن سينا في النجاة والشفاء والإشارات.

(2) عبد الكريم الشهرستاني يقول بأن حفص الفرد وضرار بن عمر قد أعطيا الله اسم الماهية وقد كان أبو اسحق الاسفرايني قريبا منهم في هذا السياق. انظر إلى الملل والنحل، ت. ع. م. الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968) ص ص. 90-100.

وآخرون (الكرامية) اعتبروا الله جوهراً[3]. أما ابن تيمية فقد حاول أن يؤسس تصوره الفلسفي عن الله بطريقة تحاول قدر الإمكان تجنب تسميات مجردة لا مقابل لها في الواقع كالماهية والجوهر . . .إلخ. ومن أجل ذلك انشغل في التأكيد على حقيقة وموضوعية فكرة لله ووجودها الفعلي، أكثر من انشغاله في صياغة تسميات تميل إلى التجريد وتنسى الوجود الموضوعي لله. الأمر الذي وقف وراء نقده للفلاسفة وللمتكلمين لاستخدامهم مصطلحات أو تسميات ميتافيزيقية خالية من المعنى ولا تتمتع بمحتوى له ما يقابله في الواقع، الأمر الذي جعله يشكك (يعلق) في التسميات التي أعطيت لله من قبل المتكلمين والفلاسفة معاً.

1-2- ثيولوجيا جهم بن صفوان وتأثيرها على الفكر الإسلامي

لقد كانت الآيات القرآنية التي تصف الله بالتشبيه تارة والتنزيه تارة أخرى الحافز الأساسي الذي ارتكزت عليه الثيولوجيا الإسلامية في بداية مقالتها عن وحدة الله. وحسب المصادر المبكرة فإن جهم بن صفوان (ت. 128/ 746) يعد أبرز ممثل لوجهة النظر التي تذهب في تنزيه الله تنزيهاً تاماً في حين تذكر المصادر أن هشام بن الحكم (ت. 181/ 798) كان يمثل وجهة النظر المقابلة المتمثلة في النزعة التشبيهية في علم الكلام الإسلامي.

إن التنزيه الحقيقي لله، حسب جهم لا يكون إلا في نفي الصفات عنه لأن إثبات الصفات لله يجعله شبيها بمخلوقاته وهذا ما دفع جهم لأن يرفض وصف الله بصفات مثل (حي)، (عالم)، (مريد) ويقبل تلك الصفات التي يعتقد أنها لا تُحمل إلا على الله مثل (خالق)، (فاعل)، (قادر). لقد كان جهم يبرر ذلك بقوله: «لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه»[4]. وفي الوقت الذي اتفق فيه المسلمون على تسمية الله ب «شيء» طالما أن «شيء» تعني «موجود» فإن جهم رفض تسمية الله بشيء، وقال: «إن البارئ لا يقال أنه شيء لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل، وقال المسلمون كلهم إن البارئ شيء لا كالأشياء.»[5]

(3) سابق، ص. 108.
(4) سابق، ص. 86.
(5) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: ريتر (اسطنبول: 1929-33) ث. ص. 181.

وبالرغم من اعتراف جهم بحمل بعض الصفات على الله إلا أنه بقي يُنظر إليه من قبل المدارس السنية وخصوصا الحنابلة، على أنه مؤسس فكرة التعطيل التي تجرد الله من أي وصف إيجابي، الأمر الذي جعل اسم الجهمية مرادفاً، مع تطور الفكر الإسلامي، للتصور الذي ينزه الله إلى الحد الذي يجعل منه فكرة مجردة مسلوبة من الصفات التي ينبغي أن يحوزها الله حسب الفهم الشائع لذلك. ويجب أن نسارع إلى القول هنا بأن مصطلح التعطيل لم يكن يُستخدم دائما بوضوح ودقة بل أصبح مع الزمن مفهوماً فضفاضاً يشمل كل من لا يعترف بالفهم الذي تصوغه المدرسة التي تطلقه.

لقد كان الإمام أحمد بن حنبل (ت. 241/ 855) من أشد المعادين لجهم والجهمية وقد بقي كتابه **الرد على الجهمية والزنادقة** بمثابة المرجع لكل من يقف خصما لتلك المدرسة، كذلك أبو الحسن الأشعري (ت. 324/ 935) أحد أقطاب علم الكلام السني في كتابه **الإبانة عن أصول الديانة**. وفي الحقيقة فإن الهجوم على الجهمية قد تركز، خصوصاً عند ابن حنبل، على مسألة رفض جهم / لأزلية صفتي الكلام والإرادة. /

ويُعتبر ابن تيمية (ت. 728/ 1328) واحدا من هؤلاء المفكرين البارزين الذين أكدوا في كل كتاباتهم التصور الإيجابي لله الذي يعترف بحضور الله وفعله الدائم والأزلي في العالم، الأمر الذي يضعه على طرف الخصومة الحادة مع الجهمية وكل تفريعاتها الفكرية اللاحقة. وفي الحقيقة فإن ابن تيمية وإن كان تابع في هذا العداء للجهمية التراث الحنبلي إلى أنه ربما يعتبر من الحنابلة القلائل إن لم يكن الوحيد الذين صاغوا هذا العداء صياغة فلسفية دقيقة. وبالنسبة له فإن اسم الجهمية لا ينطبق فقط على هؤلاء الذين ينتمون إلى مدرسة جهم بالمعنى الحصري بل ينطبق على كل من لا يعترف بتلك الفعالية الدائمة لله في العالم. وفي جداله مع آراء الجهم، لم يقتصر ابن تيمية على الحجج الدينية فقط بل بذل جهداً نظرياً كبيراً في الرد على تلك المدرسة وتفريعاتها بالحجج العقلية والفلسفية وهذا ما يميز ابن تيمية عن مؤسس المدرسة التي ينتمي إليها، أحمد بن حنبل. هذا الاختلاف عن إمام المذهب الحنبلي وعن الحنابلة بشكل عام لم يقتصر على هذه المسألة فحسب بل إن استخدام كلاً من العقل والنقل في البرهنة والدفاع عن الأسئلة الإسلامية الكبرى

والأساسية قد شكل الطريقة التي سار عليها ابن تيمية في كل كتاباته. إن **«موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»** أو **«درء تعارض العقل والنقل»** هو النهج الذي التزم به ابن تيمية وكان صياغة أخرى لنفس التوجه الذي نادى به ابن رشد قبله من اتفاق الحكمة والشريعة في إقرار الحقائق.

إن ادعاء التأثير أو محاولة رسم خط فكري معين يربط بين ابن رشد وابن تيمية ليس بدون أدلة، بل إن تقدمنا بالبحث سيكشف لنا بوضوح التأثيرات الرشدية على ابن تيمية كما سيكشف لنا عن طبيعة المشروع الأصيل والإبداعي الذي صاغه والذي تصدى فيه للإجابة عن السؤال الفلسفي الإسلامي من خلال مقاربة عالجت وتجاوزت مقاربات الفلسفة الإسلامية قبله.

وبصورة عامة فإن ابن تيمية كان يعمل تحت تأثير الخط الأرسطي من التفكير، وقد وظف هذا الخط في نقد فكرة التنزيه المتطرف للوحدة الإلهية كما هي عند جهم بن صفوان والفارابي (ت. 339/ 950) وابن سينا (ت. 428/ 1037) والتي يعتقدها ابن تيمية مواقف أفلاطونية تقول بواقعية الأفكار التي تشكلها في رؤوسنا. إن تجريد الله من أي وصف إيجابي وجعله فكرة، والاعتقاد بالوجود الموضوعي لهذه الوحدة الإلهية المجردة وكذلك الاعتراف أيضاً بالوجود الموضوعي للعقول السماوية (حسب نظرية الفيض الفارابية والسينوية) هو موقف أفلاطوني بامتياز.

إن موقف ابن تيمية الأرسطي هذا لا نراه فقط في نقده لأصحاب نظريات التنزيه المتطرف بل في إصراره الدائم على رسم هذا التمييز الدقيق الذي لا يقبل المساومة بين ما هو ذهني وما هو واقعي.

وإننا نجد بالفعل بعض الدراسات التي تتناول جهم بن صفوان، هذا المتهم الكبير بالتجريد والمعتبر أباً للنزعات التعطيلية في الفكر الإسلامي، أنه لم يكن **أفلاطونياً فحسب بل كان يفكر تحت تأثير الأفلوطينية المحدثة ولهذا لم يكن ينظر إليه على أنه بطل هذا الموقف (التنزيه المطلق) بسبب رفضه نسبة الصفات إلى الله ولكن بسبب مجمل التصور الفلسفي الذي أسسه والذي يشي بتأثيرات أفلوطينية مبكرة. فإلى جانب نفي الصفات ذهب الجهم إلى القول، حسب مايذكر أكثر من مصدر، إلى أن الله موجود في كل مكان وإن هذا الحضور الإلهي هو حضور**

بالذات[6]. ولعل هذا الموقف الفلسفي هو الذي يقف كأساس لنظرية الجبرية المطلقة التي يقول بها.

وكذلك في جدله ضد ابن سينا، لايقتصر ابن تيمية على تفنيد آراءه الفلسفية فقط ولكنه يذهب إلى مراجعة لغة الميتافيزيقا التي استخدمتها الفلسفة الفيضية في إلهياتها، فيتفحص مفاهيم مثل (الوجود المطلق)، (الذات غير القابلة للوصف)، (الوجود اللامشروط)، (البساطة المطلقة)، وأيضا مفهوم (الماهية). ويشير إلى أن نقطة الانطلاق عند الفلاسفة هي تجنب التجسيم وهذا أمر مشروع ولكن هذا التطلع الفكري إلى تجنب التجسيم دفعهم إلى التأكيد على تنزيه متطرف وصل إلى إقرار مبدئهم الشهير الذي يقول (لايصدر عن الواحد إلا واحد) والذي ينص بصورة نهائية على فكرة البساطة المطلقة لوحدة الله الأمر الذي عرضهم لنقد شديد استند إلى التناقض الذي وقع فيه الفلاسفة بين إقرار بوحدة بسيطة مطلقاً وبين عملية الخلق أو الصدور.

وحتى حينما يطابق ابن سينا ومن قبله الفارابي بين الماهية والوجود ويعتبران الله الكائن الوحيد الذي ماهيته هي عين وجوده ضرورة، فإن هذا لايبرهن، حسب ابن تيمية، على موضوعية الوجود الإلهي، لأن الوجود هنا هو وجود مطلق غير متعين وبالتالي فهو مايزال فكرة مجردة. إن مفهومي (الماهية) و(الوجود) تصوران شأنهما شأن كليات أخرى مثل (الإنسانية). هذه الكليات تحمل على الموجودات العينية ولاتمثل في ذاتها أي وجود موضوعي، إن ما يوجد خارج الذهن حسب ابن تيمية هو فقط الأفراد والأشخاص المتعينة.[7]

لقد انتقد ابن تيمية المتصوفة أيضا الذين التزموا مبدأ التنزيه المطلق لله[8] من

---

(6) أبو سعيد الدارمي، كتاب **الرد على الجهمية** (لايدن: 1960) ص. 42؛ والأشعري، **الإبانة**، ص. 70.

(7) ابن تيمية، **الفرقان بين الحق والباطل**، ت. ي. الغزالي (بيروت: دار إحياء العلوم، 1987) ص. 216.

(8) هذا النوع من التنزيه كان يشير إليه المتصوفة ب (الحقيقة الإلهية المطلقة). انظر عبد الرزاق القاشاني، **شرح فصوص الحكم** (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1987) ص. 57، إن تنزيه هؤلاء المتصوفة لله وصل إلى حد رفض تسمية الله بأي اسم وإنما الاقتصار على القول عنه أنه هو هو دون إعطائه أي اسم، انظر ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، 2ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985) ج. 1، ص. 215.

جهة واعتبار العالم الفيزيائي تجل له من جهة أخرى، مشيراً إلى ابن عربي ومدرسته التي ميزت في الوحدة الإلهية بين جانبين (أحادية الأحد) حيث الله خارج أي فهم أو وصف و(أحادية الكثرة) التي تعتقد أن الذات هي مجموع صفاتها وأن العالم هو تجل لها[9]، ويكرر ابن تيمية نفس النقد الذي وجهه إلى الفلاسفة منطلقاً من اسمية صارمة بأن كائن مثل هذا لايوجد إلا في مخيلتنا.[10]

1-3- فكرة الذات بوصفها مفهوماً ذهنياً

لقد اعتقد ابن تيمية ان الله بوصفه وجودا موضوعيا يجب أن يُدرك في إطار من المفاهيم الدالة ذات المعنى، وهذا ما جعله يتوجه في النقد إلى الفلاسفة وإلى المتكلمين معاً، خصوصاً مفهومهم للذات الذي رأى فيه مفهوماً مجرداً عديم الدلالة شأنه شأن المفاهيم الفلسفية الأخرى عن الله. فالله عند المتكلمين، خصوصاً الأشاعرة والماتريدية والكرامية، هو ذات وصفات، وكان مصطلح الذات يستعمل عند المتكلمين على أن له مضمون واقعي له مايقابله في العالم الخارجي، في حين أن مصطلح الذات لايشير إلى شيء عيني فهو مجرد «افتراض ذهني لامقابل له موضوعيا وهو شبيه بافتراض كائن مطلق غير متعين»[11].

إن فهم الوحدة الإلهية على أنها ذات وصفات يعني أن هذه الوحدة تتألف من شيئين مختلفين، الأمر الذي يناقض قصد المتكلمين في البرهنة على الوحدة الإلهية. هذا النقد للمتكلمين نجده أيضا قبل ابن تيمية عند ابن رشد الذي رفض فهم المتكلمين لوحدة الله على أنها وحدة ذات وصفات، وانتقد بهذا الصدد كلاً من المعتزلة والأشاعرة في موقفهم من الصفات واعتبر الموقفين بدعة: «ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن الصفات، هل هي الذات (كما قال المعتزلة) أم زائدة على الذات (كما قال الأشاعرة)؟ أي هل هي صفة نفسية أم صفة معنوية؟

(9) ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، 5 أجزاء، ت. محمد رشيد رضا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983) ج. 4، ص. 33.

(10) ابن تيمية، دره تعرض تعارض العقل والنقل، 5 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997) ج. 3، ص ص. 63-65.

(11) ابن تيمية، مجموع الرسائل، ج. 4، ص. 207.

وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد قديم، والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها.»[12]

إن الذات حسب مايشرح ابن تيمية هي أداة ربط ذات أصل مؤنث تستخدم عادة كأداة إضافة مثل قولنا: إن فاطمة ذات وجه جميل، إذ أن الذات هنا لاتدل على شيء واقعي، ولا يمكن افتراضها كذلك. وفي نفس الوقت يسارع ابن تيمية إلى وضع الأمور في نصابها فيميز بين الذات بوصفها مجرد افتراض ذهني وبين الذات بوصفها ذات وجود واقعي. فإذا كان المتكلمون يقصدون المعنى الأول فهذا ممكن أما المعنى الثاني فهو خطأ كبير.[13]

إن إصرار ابن تيمية على التأكيد فلسفياً على موضوعية الوجود الإلهي وعلى ضرورة استخدام مفاهيم ذات معنى في الحديث عن هذه الوحدة، كان يقف على الأغلب وراء تمسكه بمبدأ عدم جواز تأويل الصفات التشبيهية التي تتحدث عن الوجه والساق واليد والاستواء......، إذ أن السماح بتأويل هذه الآيات قد يؤدي إلى تجريد فكرة الله من حقيقتها وموضوعيتها.[14] صحيح أن رفض تأويل الآيات التشبيهية هو موقف حنبلي قديم وهو يقف ضداً على رأي المعتزلة والأشاعرة المتأخرين الذين قبلوا التأويل اللغوي، إلا أن هذا الموقف لايعني أن ابن تيمية يقبل أي نوع من أنواع التشبيه بين الله والإنسان. فوصف الله لنفسه بصفات إنسانية كما

(12) أبو الوليد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ت. لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص ص. 74-75.

(13) ابن تيمية، **مجموع الرسائل**، ج. 4، ص108,.

(14) يقول إيغناس غولدزايهر في كتابه **المدخل إلى العقيدة والشريعة الإسلامية**، ترجمة، هاموري (نيويورك: جامعة برنستون، 1981) الصفحة 93، إن ابن تيمية تلا في إحدى خطبه الآية القرآنية التي تذكر نزول الله إلى السماء الدنيا ومن أجل البرهنة على كيفية نزول الله، نزل ابن تيمية من على المنبر عدة درجات وقال (تماما كنزولي هذا). ولكن غولدزايهر لم يذكر من أين أخذ معلومته تلك، ولكن من المرجح أنه استقاها من ابن بطوطة (ت. 779/ 1377) الرحالة الشهير الذي زار دمشق أثناء رحلاته. إن كتابات ابن تيمية كلها لا تشير أبدا إلى أي نزعة تشبيهية في فكره، بل على العكس فإن موقفه صريح ويكرره دائما بأن الصفات التشبيهية التي ترد في القرآن يجب تركها كما هي بدون تأويل وبدون أي تشبيه بينها وبين صفات الإنسان، يضاف إلى ذلك أن بعض الدراسات الحديثة تثبت أن ابن بطوطة لم يقابل ابن تيمية أبدا وأن المعلومات التي وردت عنده عن ابن تيمية مأخوذة من مصدر آخر وليس نتيجة لقاء مباشر مع ابن تيمية، انظر D. Little, "Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?" *Studia Islamica*, vol. 41, pp. 93-100

ورد في القرآن يجب تركه على حاله دون أي محاولة تفسيرية ومع الامتناع في نفس الوقت عن الأخذ المتسرع بظاهر هذه الآيات والقبول بها على أنها صفات تماثل صفات الإنسان. إن المعنى الحقيقي لتلك الآيات لايعلمه إلا الله، وبالتالي ليس مطلوباً من الإنسان أن يكيف هذه الصفات التشبيهية أو يمثلها أو يقارنها أو يعطلها.[15]

إن هذا الموقف ليس جديداً في الفكر الإسلامي بل إن المصادر الإسلامية تشهد على أن عدداً كبيراً من مفكري الإسلام قد (علق) تأويل هذه الآيات فلم يأخذ لا بموقف التأويل ولا بموقف التشبيه الظاهر. وقد سمي هذا الموقف بموقف اللا كيف، الذي يعترف بالجهل الإنساني في مواجهة هذه الصفات التشبيهية. إنه موقف من جملة مواقف عديدة، كل منها يملك شرعيته في الوجود وفي احتلال مساحته الخاصة في تاريخ الأفكار الإسلامية وفي الوعي الإسلامي.

وفي كل الحالات فإن الله مختلف بصورة مطلقة عن سواه في كل شيء، في وجوده وفي أفعاله وفي صفاته، والمشاركة بين الله والإنسان في بعض الأسماء والصفات لاتُنقص أبدا من التنزيه الذي يستحقه الله، فالله منزه وغني وواجب الوجود، بينما الإنسان فقير ومحدث وبحاجة دائمة لله، وبالتالي فإن المشاركة في الأسماء ليست أكثر من ضرورات لغوية لاغنى عن استعمالها.

ومن أجل التأكيد على الحقيقة الموضوعية لله يرفض ابن تيمية وجهتي النظر اللتين تعطلان الله أو تشبهه، فالتعطيل يؤدي إلى إلغاء فكرة الله وبالتالي إلى العدم، في حين يؤدي التشبيه إلى تحويل الله إلى كائن مثل بقية الكائنات وبالتالي إلى حرمانه من الموقف الأنطولوجي الذي يجب أن يحوزه والذي يجب أن يشغله بوصفه المصدر الأزلي للخلق في الماضي والحاضر والمستقبل.[16]

إن حرص ابن تيمية على نقد اللغة الميتافيريقية التي تتناول الله والتي تبدو بالنسبة له لغة بلا معنى لايعني أنه كان يحاول تأسيس تصور مقابل عن إله

(15) ابن تيمية، **الفتوى الحموية الكبرى**، ت. ح. التويجري (الرياض: دار الصميعي، 1998) ص. 368.
(16) ابن القيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987) ص. 361-2.

مشخصن، بل على العكس من ذلك تماما كان ابن تيمية يسعى إلى صياغة موقف أنطولوجي شفاف ونظيف إن صح التعبير، صياغة تخلو من التعقيدات اللغوية والميتافيزيقية وتخلو من تصور وجود كائنات في الكون لاتعكس إلا الافتراضات الذهنية التي ينتجها عقل الفيلسوف.

إن الوجود بالنسبة إليه هو إما أشخاص، كائنات متعينة (أو جواهر بالمعنى الأرسطي)، وكليات بالمعنى الفلسفي الدقيق لكلمة كليات، أي الأجناس والأنواع بأنواعها العليا والدنيا، والتي تنتمي تصوراتنا العقلية الإنسانية إليها.

والحال فإن استعداد ابن تيمية لتسمية الله بأنه عالم، قادر، مريد، حي، موجود، . . . . . .، ليس من أجل الدفاع أو الاتفاق مع المواقف التقليدية لوصف الله ولكن من أجل أن يخدم هذا الموقف التوجه الفلسفي له والذي يراد به تأسيس دور أنطولوجي لهذه الصفات تجعل من الله خالقاً أزلياً للعالم كما سنرى لاحقاً.

2 ـ فكرة الجهة

2-1- علم الكلام والفلسفة في فكرة الجهة

مما لاشك فيه أن مسألة الجهة تعتبر واحدة من المسائل الكبرى في الفكر الإسلامي والتي ترتبط بقوة بفكرتي التنزيه والتشبيه، سواء فهمت هاتان الفكرتان بالمعنى التقليدي أم بالمعنى الفلسفي. ورغم الخلافات الفكرية بين المدارس الإسلامية الكلامية إلا أن عدداً كبيراً من هذه المدارس قد اتفقت على نفي الجهة عن الله، وعلى أن الله لا يمكن أن يوجد في مكان. فالمعتزلة واتفاقا مع موقفهم من تنزيه الله تمسكت بالمبدأ القائل أن الله ليس في مكان ولا يحتاج لأن يكون في مكان أو جهة، وأن كل الآيات القرآنية التي تشير إلى أن الله في السماء يجب تأويلها بطريقة تنزهه عن الأمكنة والأبعاد.[17] وذهب مفكرو المعتزلة، أبو الهذيل

(17) القاضي عبد الجبار الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ت: ع. ك. عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1988) ص. ص. 213-232؛ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ت: م. ع. النجار & ع. النجار (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والدراسات والنشر، 1965) ج. 11، ص. ص. 83-89؛ أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**. . . . .؛ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ت: ريتر (اسطنبول: 1929-33) ث. ص. 282.

العلاف (ت. 235/ 915) والإسكافي (ت. 241/ 855) وأبو علي الجبائي (ت. 303/ 915) إلى أن الله في كل مكان بمعنى أن الله يدبر كل شيء وتدبيره موجود في كل مكان. آخرون منهم كهشام الفوطي (عاش في عصر المأمون) وعباد بن سليمان (ت. 252/ 864) قالوا بأن الله في لا مكان، إنه كائن كما كان في الأزل.[18] وقد أجمع المعتزلة على أن «الله واحد ليس كمثله شيء... ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض... وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود...»[19].

المدرسة الماتريدية[20] والمتأخرون من الأشاعرة أيضا اتفقوا مع المعتزلة على نفي الجهة عن الله وعلى ضرورة تأويل الآيات القرآنية التي تشير إلى أن الله في السماء.[21]

ولكن هذا الاتفاق بين مدارس عديدة على نفي الجهة عن الله لا يعني أن كل الآراء التي صيغت في هذا النفي متطابقة، بل أن الغموض والافتقار إلى الدقة في العبارات يمكن كشفها بسهولة عند هذه المدارس. فإذا أخذنا الأشاعرة كمثال على هذا الموقف نجد أن الغزالي في «**إحياء علوم الدين**» يقول إن الله

---

(18) الأشعري، **مقالات**، ص. 157.

(19) الأشعري، **مقالات**، ص. 155.

(20) الماتريدية مدرسة كلامية كبيرة أخذت اسمها من اسم مؤسسها أبو المنصور الماتريدي، والتي عرفت بأنها ثاني أكبر مدرسة كلامية سنية إلى جانب الأشاعرة. تذهب هذه المدرسة إلى اعتبار نفسها ممثلة للتيار الحنفي الفقهي والعقيدي أيضاً. إن واحدة من العقائد الأساسية للماتريدية التي ميزتها عن الأشاعرة والمعتزلة البصريين بصفة خاصة هي قولهم بأزلية صفات الأفعال الإلهية وأن هذه الصفات تقوم بذات الله مثلها مثل بقية الصفات، أيضا محاولتهم إعطاء تفسير عقلاني لمشكلتي الخير والشر، بالإضافة إلى تأكيدهم على حرية الفعل الإنساني ومفهومهم المتميز للإيمان. أنظر:
P. Crone, "Māturīdiyya", *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, pp. 846-47; Brockelmann, *GAS* I, pp. 604-6; M. Watt, *The Formative Period*, pp. 312-6.

(21) أبو المعين النسفي، **تبصرة الأدلة**، ت. كلود سلامة (دمشق: المعهد الفرنسي، 1990) ج. 1، ص. 166.

«ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام، لا في التقدير ولا في قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا بعرض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجودا ولا يماثله موجود.. لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السماوات، وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي أراده، استواء منزها عن المماسة والاستقرار، والتمكن والحلول والانتقال..... (وهو) فوق كل شيء .. فوقية لا تزيده قربا إلى العرش والسماء، كما لاتزيده بعدا عن الأرض والثرى، ...، لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء، تعالى عن أن يحده مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان.....»(22)

وكما هو ملاحظ فإن هذه الطريقة في صياغة الموقف المتعلق بنفي جهوية الله والتي تقوم أساساً على السلب، تعكس بصورة عامة الطريقة التي تعامل فيها المسلمون مع هذا الموضوع. إن الهدف الرئيسي عند كل هذه المدارس كان يكمن في نقطة مركزية مهمة وهي نفي التحيز المكاني عن الله، لأن التحيز هو خاصية الأجسام الفيزيائية، تلك الخاصية التي لا يجوز تطبيقها على الله. ولكن خصوصية مسألة الجهة المعقدة لم تكن تسمح للنفاة وأحيانا للمثبتين بأن ينجحوا في صياغة موقف يستطيع الصمود أمام النقد خصوصاً إذا تعلق الأمر بالخطابات العقلانية، مثل الكلام والفلسفة. إن الصياغات التقليدية والفقهية لهذا الموقف قد تذهب في تقرير موقفها بتحكمية كبيرة، ولكن الخطابات التي آلت على نفسها تبرير مواقفها واجهت إشكالية حقيقية في صياغة موقف يتمتع بدرجة ما من الصلابة المنطقية. لذلك نجد أن المدارس الكلامية الكبرى: المعتزلة والأشاعرة المتأخرون والماتريدية الذين لجأوا إلى الثيولوجيا السالبة وإلى لغة النفي في تقرير موقفهم من مسألة الجهة كانوا عرضة للنقد وكان هذا النقد أحيانا يطالهم هم أنفسهم فيما بينهم رغم تشابه مواقفهم. فرغم استخدام المعتزلة للغة السلب في نفي الجهة عن الله مثلهم مثل غيرهم، إلا أنهم اتهموا بأنهم يدافعون عن نظرية الحلول (حلول الله في العالم).(23) في الوقت

(22) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج. 1، بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ، ص. 117-8.
(23) الأشعري، **الإبانة**، ص. 70.

الذي تؤكد فيه مصادر عديدة، منها مصادر سنية، أن المعتزلة لم يقولوا بالحلول ولكن بالعناية والإرشاد والتدبير الإلهي للعالم كله.(24)

إن لغة السلب هذه هي التي تسببت بالنقد الحاد وبسوء الفهم المتبادل بين المدارس الكلامية وهو الأمر الذي دفع ابن تيمية إلى إلقاء ظلال من الشك على موقف الأشاعرة وإلى نقدهم في نظريتهم التي تنفي جهوية الله. فهو يعتبر أن الأشاعرة المتأخرين وفخر الدين الرازي (ت. 606/ 2109) بالتحديد غير قادرين على نقد الفلسفات الحلولية والنظريات التي تعطل الله، في الوقت الذي تسمح فيه لغة النفي التي استخدمها الأشاعرة بالالتقاء والتوافق مع الحلوليين والمعطلة.(25) ويورد ابن تيمية مثالا على ذلك الحوار الذي دار بين المفكر الأشعري ابن فورك (ت. 406/ 1015) والسلطان الغزنوي محمود ابن سبكتكين (ت. 421/ 1032) عندما سأل هذا الأخير ابن فورك عن الله، فأجاب ابن فورك بأن الله «ليس خارج العالم ولا داخله، ليس مفارقاً ولا محايثاً، ليس فوق وليس تحت، ليس مماساً ولا مفارقاً»، عندها سأل ابن سبكتكين ابن فورك «ما الفرق إذن بين هذا الإله وبين العدم».(26)

وتجب الإشارة هنا إلى أن نفي الجهة عن الله لم يكن مُجمعاً عليه بين المسلمين، فالأشاعرة الأوائل (أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني)(27) وعلم الكلام الشيعي المبكر كهشام بن الحكم ومدرسته والمدرسة الكرامية كانوا مع الإقرار بجهوية الله. كذلك في الفلسفة نجد ابن رشد كواحد من أكبر العقول الفلسفية في الإسلام يقر أيضا بجهوية الله عكس الفارابي وابن سينا، ولكن ابن رشد يصوغ إثباته هذا بطريقة فلسفية تختلف عن فكرة المكانية الساذجة.

ويبدو أن نقاشات كثيرة ومعمقة قد دارت حول مسألة جهوية الله في تاريخ الفكر الإسلامي رغم أن المصادر التي تذكر بعضاً من هذه النقاشات لا تشير إلى أصحابها. فقد جادل البعض بأنه لابد من الإقرار إن الله في جهة لأن الله كائن قائم

(24) أبو المعين النسفي، **تبصرة الأدلة**، ج. 1، ص. 167.

(25) ابن تيمية، **دره تعارض العقل والنقل**، ت: أ. عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997) ج. 3، ص. ص. 181–2.

(26) ابن تيمية، **تقريب التدمرية**، (الشارقة: دار الفتح، 1994) ص. 27.

(27) أبو بكر الباقلاني، **التمهيد**، ت. ج. مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1975) ص. 108.

بذاته وليس لنا أن نفترض أن العالم يقوم في ذات الله، إذ لابد للعالم من أن يكون قائماً بذاته أيضاً، الأمر الذي يؤدي إلى استنتاج حتمي وهو أن الله في جهة، لأن افتراضنا وجود شيئين كل منهما قائم بذاته يقتضي الاستنتاج أن كلا منهما هو جهة للآخر.[28] ولكننا نجد في مصادر أخرى نقدا (مباشراً أو غير مباشر) لهذا الرأي، فعبد الكريم الشهرستاني (ت. 548/ 1153) يقول بأن تعريف (قائم بذاته) يستخدم في تعريف الجوهر الذي بطبيعته لا يحتاج إلى محل، وبالتالي فإن تطبيق هذا التعريف على الله يؤدي إلى القول أن الله في غير محل أي لا يحتاج إلى مكان.[29]

متكلمون آخرون كانوا أكثر دقة في مناقشة مسألة جهوية الله وربما لامسوا قلب المشكلة التي ستقلق ابن تيمية لاحقا كما سنرى، فأسسوا حججهم على قاعدة نفي تطابق الله والعالم، وهذه الحجة في نفي الجهة تصاغ على الشكل التالي: «عندما خلق الله العالم، هل خلقه داخل ذاته أم خارج ذاته؟». فإن خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته، وإن خلقه خارج ذاته بقي من العالم بجهة من الجهات لا محالة" وفي دليل آخر لمثبتي الجهة «أن الموجودين لا يعقلان موجودين إلا وأحدهما في جهة من الجهات الست من صاحبه أو بحيث هو، فإن الجوهرين كل واحد منهما بجهة من صاحبه، وأعراض كل جوهر بحيث هو. والباري موجود وكذا العالم، وليس الباري جل وعلا بحيث العالم، فثبت أنه بجهة من العالم.» لقد اعتقد هؤلاء المتكلمون أن إثبات الجهة لله أمر ضروري لأن نفي الجهة عن الله يرادف نفي الله ذاته، «فمن نفى الباري جل وعلا من الجهات كلها فقد أخبر عن عدمه».[30] وذهب هؤلاء أكثر من ذلك فميزوا بين المكان والجهة ونفوا أن يكون الله في مكان لأن الوجود في مكان هو صفة الأجسام الفيزيائية المحدودة بينما تمسكوا بأن الله في جهة لأن الوجود في جهة عندهم يمكن أن يكون مطلقاً ولامحدوداً.[31]

---

(28) النسفي، **تبصرة الأدلة**، ص. 167.

(29) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص. 109.

(30) النسفي، **تبصرة الأدلة**، ص. 168.

(31) سابق، ص. 168.

وحسب ابن تيمية فإن ابن فورك معاصر الباقلاني هو الذي بدأ الاتجاه الجديد في المدرسة الأشعرية فيما يتعلق بمسألة الجهة وتبعه في ذلك الأشاعرة الذين جاؤوا بعده وفي مقدمتهم أبو المعالي الجويني (ت. 478/ 1085). والحقيقة أن الجويني بدا في كل قضاياه الكلامية مجدداً في المدرسة الأشعرية، منفتحاً ومستفيداً من خصوم مدرسته التقليديين المعتزلة وأحياناً من الفلاسفة أنفسهم، وإليه يعود الفضل في البدء في تطوير آراء مدرسته، الأمر الذي أثر بعمق وتم استثماره من قبل تلميذه أبي حامد الغزالي. وفيما يتعلق بالجهة فقد اعتبر الجويني أن تأويل الآيات القرآنية التي توحي بأن الله في مكان أمر ضروري رغم إدراكه أن هذا التأويل يتعارض مع موقف السلف الذي وقف دون تأويلها.[32]

الأشاعرة الذين نفوا مكانية أو جهوية الله بدءاً من ابن فورك طوروا موقفهم لاحقاً خصوصاً في مرحلة ما بعد الغزالي وربما قدموا أكمل صياغة فلسفية لمدرستهم في نفي الجهة على يد فخر الدين الرازي. في كتابه **شرح عيون الحكمة** يذهب الرازي إلى القول إن الأبعاد كلها متناهية في الكون ومن المستحيل افتراض عدم تناهيها في كون يتحرك دائريا، لأن افتراض كهذا مناقض حسب رأيه للعقل والمنطق. ومن هذه المقدمة نصل لنتيجة حتمية وهي أن العالم كله متناه وهذا بالضرورة يمنعنا من افتراض وجود ملاء أو خلاء خارج العالم. إن الأبعاد المتناهية للعالم واعتبار هذا العالم متناه ومغلق يجعل من المستحيل افتراض وجود أمكنة وجهات خارج العالم، الأمر الذي يؤدي بنا إلى نتيجة لابد منها وهي أنه لا يمكن لنا افتراض وجود الله خارج أو داخل العالم. الله ليس خارج العالم لأنه ليس من جهات هناك وليس داخل العالم لأن ذلك يجعله موجوداً داخل الأشياء المادية.[33]

بينما يختلف ابن رشد مع الرازي وبقية الفلاسفة ويأخذ بفكرة الجهة، ويقول في هذا السياق:

---

(32) أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين**، ت: م. موسى & أ. عبد الحميد (القاهرة: مكتبة خانجي، 1950) ص. 39-42.

(33) فخر الدين الرازي، **شرح عيون الحكمة**، تحقيق ع. السقا (القاهرة: مكتبة الأنجلومصرية، 1986) ج. 2، ص ص. 61، 65-66.

«أهل الشريعة» الذين مازالو «يثبتونها (الجهة) لله سبحانه، حتى نفتها المعتزلة. ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى به. وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)، ومثل قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح إليه)..... إلى غير ذلك من الآيات..... وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك. والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها، هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول إن هذا غير لازم، فإن الجهة غير المكان، وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة، وبهذا نقول للحيوان فوق وأسفل ويمينا وشمالا وأمام وخلف، وإما سطوح جسم آخر، محيط بالجسم ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً. وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان.. وهكذا الأفلاك بعضها محيط ببعض ومكان له.»(34)

وعندما نعرف أن الفلك الأخير من الأفلاك المحيطة ليس خارجه جسم، «لأنه لو كان ذلك كذلك، لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية، فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، .. فإذا قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم» ولا يحتوي جسما فإن الكائن الذي يكون خلف هذا الفلك الأخير هو حتما ليس جسماً، كما أنه لا أحد يستطيع القول إن وراء الفلك الأخير يوجد خلاء لأن الفلسفة قد برهنت على أن الخلاء غير موجود في الكون. كما أن الديانات القديمة آمنت بأن الله وملائكته يوجدون هناك وراء الفلك الأخير حيث لا مكان ولا زمان. إن ما يحيط بالفلك الأخير هو بالضرورة كائن ينتمي إلى مملكة الوجود وهو أشرف وأتم الموجودات بمعنى أنه موجود لا يفسد وبأنه لا ينتمي إلى الموجودات الحسية وإنما إلى أعلى مراتب الوجود التي هي السموات.(35)

(34) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص. 83.

(35) سابق، ص. 85.

انطلاقاً من كوسمولوجيا معينة وتطويراً لها يرفض ابن رشد نظرية تناهي العالم وانغلاقه، كما يرفض فكرة وجود الخلاء في الكون، الأمر الذي يتيح له صياغة موقف ذي دلالة أنطولوجية مهمة يصبح الله فيه هو كل الوجود اللامتناهي الذي يحيط بالعالم ويصبح العالم محاطا به من كل الجهات بهذا الوجود الشريف الذي لا يخضع للكون والفساد.

بهذه الطريقة يعطي ابن رشد «الشرع» برهاناً فلسفياً صلباً، كما يقدم للمفارقة الكبيرة التي يفرضها سؤال الجهة (إثبات الجهوية لله من جانب ونفي أي سمة من سمات الجسمية عنه من جانب آخر) حلاً عقلانياً، رغم أن العالم الذي نعيش فيه، كما يلاحظ ابن رشد، لا يساعد في تقديم أمثلة على مفارقة كتلك أي: جهوية موجود ليس بمادي، ويخلص ابن رشد إلى تقرير أن برهانه هو البرهان الحقيقي على ما قاله الشرع.(36)

2-2- نظرية ابن تيمية في جهوية الله

وجد ابن تيمية، الذي يكافح لإثبات موضوعية الوجود الإلهي، في نظرية ابن رشد حول جهوية الله دعما قويا لموقفه، كما أن السمة البرهانية النظرية التي مارسها ابن رشد قد وجدت قبولاً احتفالياً عنده وهو الذي لا يفتأ يركز على دور العقل في البرهنة على قضايا الدين والشرع واتفاقه معهما.

يعتقد ابن تيمية أن إثبات جهوية الله برهانياً هي الصيغة الملائمة التي تجيب على مشكلات دينية وفلسفية عدة، ويتفق بقوة مع نظرية ابن رشد القائلة إن وجود الله في جهة لا يعني بأي حال من الأحوال أن الله يوجد في مكان، الأمر الذي ينفي عن الله أي سمة من سمات الجسمية الخاصة بالأجسام التي توجد في مكان وتتحيز فيه.(37)

وفي هذه المسألة كما في مسائله الأخرى يحقق ابن تيمية شعاره الكبير في توافق العقل والنقل من خلال توظيف ما يعتقده أقوالاً للسلف من جهة والبراهين

(36) سابق، ص. 84-85.

(37) ابن تيمية، دره، ج. 3، ص. ص. 201-206.

العقلية من جهة أخرى. فهو يؤمن أن الشخصيات البارزة في مراحل الإسلام المختلفة قد اعتقدت بأن الله في جهة: مالك ابن أنس (ت. 177/ 795)، أبو حنيفة (ت. 149/ 767)، ابن كلاب[38] (ت. 240/ 862)، أبو الحسن الأشعري (ت. 324/ 935)، أبو بكر الباقلاني[39] (ت. 403/ 1013)، والصوفي أحمد الأصبهاني (ت. 411/ 1029)، ابن عبد البر[40] (ت. 463/ 1070)،

(38) أبو سعيد القطان عاش في زمن الخليفة المأمون (191-211/ 813-833) وكان واحداً من أبرز المفكرين الإسلاميين إذ أن المدرسة الأشعرية التي جاءت لاحقا قد أخذت معظم مسائلها وقضاياها منه. انتقد ابن كلاب وجهتي النظر الجهمية والقدرية. واعتقد بأن العالم محدث في الزمن وله بداية وأن الله متعال ومنزه عن أي نوع من أنواع التشبيه. كما آمن بإمكانية رؤية الله في الآخرة وعدم خلق القرآن. كما أن نظرية المعاني التي قال بها الكثيرون قبل الأشعري قال بها ابن كلاب. انظر، ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج. 251 & تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، 6 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999) ج. 2، ص. 51 & ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص. 116، & الأشعري، مقالات، ص. 517 &
GAS, I, p. 599, M. Watt, *The Formative Period*, pp. 286-9.

(39) الباقلاني متكلم أشعري وفقيه مالكي، يُعتقد أنه المفكر الأساسي الذي صاغ منظوميا وفلسفيا وجهة نظر مدرسته الأشعرية. لقد درس أصول الدين على يد تلاميذ الأشعري. وقد كان كتابه **التمهيد** مثالا مبكرا للطريق الكلامية الأشعرية الجدالية والذي سيكون نموذجا لمؤلفين كثر جاؤوا بعده كالجويني والشهرستاني والبغدادي، كما أن هذا الكتاب يحتوي على عدد كبير من المسائل الكلامية للفرق الأخرى المسلمة والمسيحية واليهودية التي قام الباقلاني بالرد عليها. أما كتابه **الإنصاف** فقد احتوى على جزئين: الأول القضايا العقيدية السنية مع شرح لمسألة خلق القرآن ورأيه فيها، ولكن رغم ذلك فإن اطلاعنا على كتب الباقلاني هذه لا تزودنا بصورة دقيقة عن الإسهام الحقيقي له في تطوير المدرسة الأشعرية، وذلك بسبب أننا لا نعرف الكثير عن مؤلفات معاصريه من الأشاعرة ولا مؤلفات أسلافه المباشرين كابن فورك وأبو اسحق الاسفراييني والأشعري نفسه. ولكننا نجد في الوقت نفسه أن القضايا الثيولوجية الأساسية التي تحدث بها الباقلاني قد أخذت من كتابي الأشعري: **الإبانة واللمع**. وعلى الأقل فإن الباقلاني قد عرف مدرسته الأشعرية وأدخل بها نظريتين من نظريات المعتزلة: الفلسفة الذرية، ومسألة الأحول التي تنسب إلى المفكر المعتزلي أبي هاشم الجبائي. انظر: عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، 2 ج، ط. 3 (بيروت: دار العلم للملايين، 1983) ج. 1، ص. 592-610.
R. J. McCarthy, "Abu Bakr Al-Baqillani", *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, 958, & *GAS* I, pp. 608-10 & Watt, *The Formative*, pp. 285-317.

(40) ابن عبد البر ينتمي إلى أسرة بارزة من علماء قرطبة كما تعلم في هذه المدينة على أيدي علماء بارزين وكان له صلات ومراسلات مع علماء آخرين في المشرق ولكنه لم يذهب إلى هناك أبدا. يعتبر ابن عبد البر واحدا من أبرز المتمسكين بالسلف في زمنه وكان متميزا في الفقه والأنساب، وبعد فترة من تبنيه المذهب الظاهري بالاتفاق مع صديقه ابن حزم عاد لا حقا ليأخذ بالمذهب المالكي مع بعض =

القرطبي[41] (ت. 671/ 127). [42]

وبغض النظر عن الطريقة التي فهم بها أهل السلف هذه المسألة فقد ذهب ابن تيمية شأنه شأن ابن رشد إلى التمييز بين الجهة والمكان. والأمر الذي يستحق الاهتمام في هذا الصدد هو أنه رغم التشابه بين موقفه وموقف ابن رشد إلى أنه لا يكرر نفس الموقف حرفيا بل يضيف في سياق جدله ضد القائلين بلا جهوية الله، خصوصا الرازي، الكثير من الحجج المهمة التي تميز موقفه، ربما، بعض الشيء عن موقف ابن رشد.

الكون بالنسبة لابن تيمية كوكبي والله يحيط به من كل جوانبه، وضدا على الذين يقولون أن هذا التصور للكون يجعل من جهة الله مسألة نسبية حيث الله هو فوق بالنسبة للبعض وتحت بالنسبة للبعض الآخر، يقول: إن إحاطة الله بالكون تجعل منه فوقا بصورة مطلقة فهو فوق كل الكواكب المتكورة، بينما يمثل مركز الكون التحت المطلق. ففي عالم كوكبي هناك فوق ممثل بالكواكب التي تحيط بالأرض أولا ثم فوق مطلق هو الوجود الإلهي وهناك تحت مطلق ممثل بمركز الكواكب التي يحيط بعضها بالآخر، وهذا المركز يبعد بمسافات متساوية عن كل نقاط الكواكب المحيطة وبالتالي فالله هو فوق بالنسبة لأية نقطة أو طرف في الكون. [43]

إن النظرية التي تقول، يجادل ابن تيمية، إن الله فوق بالنسبة للبعض وتحت بالنسبة للبعض الآخر، هي فرضية واهمة، إنها كمثل فرضية رجل تم تعليقه من قدميه، الأمر الذي يجعله يتخيل أن السماء تقع تحت قدميه. إن الله مختلف مطلقاً

= الميول نحو المذهب الشافعي أيضا. تولى منصب القضاء ومات عام 463/ 1070، انظر
Ch. Pallat, "Ibn Abd Al-Barr" *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 674.

(41) اسمه الكامل أبو عبد الله الأنصاري. كان عالما بالفقه المالكي وخبيرا في الحديث كما عُرف بتفسيره للقرآن **«الجامع لأحكام القرآن»**. قال عنه الذهبي في **تاريخ الإسلام** انه كان إماما في أكثر من علم واحد، كما تشير كتبه إلى هذا الوفرة من المعرفة. عرف بالتقوى والورع وميله نحو نوع من الزهد والتأمل في الحياة بعد الموت. كتب عدة كتب مهمة مثل **«المفهم في شرح مسلم»** وبالإضافة لتفسيره القرآن الذي تم ذكره. انظر،
R. Arnaldez, "Al- Kurtubi" *Encyclopaedia of Islam*, vol. V, p. 512.

(42) ابن تيمية، **درء**، ج. 3، ص. 211.

(43) **درء**، سابق، ص ص. 277-93.

عن العالم الدائري والكروي وبالتالي فإن أي شيء يقع فوق الكوكب الأخير يكون **فوق بالمطلق**، والله إذن فوق مطلقاً.[44]

الأمر الآخر الذي يجادل فيه ابن تيمية هو فيما إذا كان الله في حال تقرير جهويته متناه أم غير متناه. ويتوجه هذا الجدل لفخر الدين الرازي الذي يرد مناقشا إحدى (الشبهات) على جهوية الله كما يسميها، في معرض رفضه لنظرية الجهة في كتابه **«الأربعين في أصول الدين»** بأن افتراض الله في جهة العلو، يطرح مسألتين: «إما أن يقال: لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو، أو يكون لامتداد ذاته نهاية. فإن كان الأول لم يفرض في ذاته نقطة، إلا وفوقها نقطة أخرى. ولا شيء يفرض فيه إلا وهو سفل، لا علو مطلق. وإن كان الثاني افترض فوق طرفه العلوي، خلاء. فكان ذلك الخلاء أعلى منه، ولم يكن علواً مطلقاً.»[45]

يناقش ابن تيمية رأي الرازي هذا بقوله إن الاعتقاد بأن كل نقطة تعلوها نقطة أخرى وإن الله وفقا لذلك سيكون فوق نفسه لا يدحض أبدا فرضيتنا لأن ما هو مهم بالنسبة لنا هو أنه لا يوجد فوق الله شيء آخر، فهو الفوقية المطلقة وهذه هي سمة الكائن التام.[46] الأمر الذي يتضمن بطبيعة الحال القول إن الله فوق العالم بصورة لا متناهية، وعدم التناهي هذا ينتصر له ابن تيمية ويرفض، كما فعل ابن رشد، فكرتي الخلاء والتناهي، فالله من جهة العلو غير متناه وفي نفس الوقت غير مداخل للعالم أي غير مخالط للموجودات الحسية بينما ترتبط صفات الله بكل شيء في العالم. إن الله ليس بعيدا عن الوجود الفيزيائي وليس غير آبه به إنه قريب جداً منه ومحيط به من كل الجهات، والله علاوة على أنه في جهة يقف في معية تامة مع مخلوقاته من خلال صفاته التي تعمل أزلاً.[47] وسنرى هذه الصلة بين الله وصفاته من جهة والعالم من جهة أخرى لاحقا وسنلمس أن ابن تيمية لم يقرر هذه القضية تحكميا بل بطريقة فلسفية تملك مقوماتها وأسسها المنطقية الخاصة التي تستحق اعتبارها إسهاماً في تاريخ الفلسفة والثيولوجيا معاً.

(44) درء، سابق، ص. 288.

(45) فخر الدين ا لرازي، **الأربعين في أصول الدين**، تحقيق ع. السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986) ص. 163.

(46) ابن تيمية، درء، ص. ج. 3، ص. 293.

(47) ابن تيمية، **العقيدة الواسطية** (الرياض: دار الصميعي، 1996) ص. 7.

3 ـ الله وصفاته

3-1- نقاشات علم الكلام المبكر وعلاقة الذات بالصفات

يبدو وحسب ما توحي به المصادر الإسلامية بصورة غير مباشرة أن جهم بن صفوان كان أول من حاول صياغة نظام ثيولوجي متماسك في الإسلام، ورغم ورود ذكر أسماء مفكرين آخرين في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ الفكر الإسلامي إلا أن أفكار هؤلاء بدت، على الأقل حسب المصادر المتوفرة، مبعثرة ولا تشكل نظاماً فكرياً متكاملاً عدا عن مصداقية ماورد حولها في هذه المصادر. يذكر ابن الأثير على سبيل المثال أن الجعد بن درهم(48) (ت. 117/ 735) كان أول من نفى صفات الله وأول من اعتقد بخلق القرآن.(49) هذه الشهادة بالإضافة إلى معلومات أخرى ذكرت في مصادر أخرى لا تزودنا بصورة منظومية ودقيقة عن فكر الجعد، على سبيل المثال. بينما نستطيع من المصادر المتوفرة ذاتها أن نعيد بناء فكر جهم بن صفوان الذي، من الواضح، أن مسائله التي ناقشها شغلت الفكر الإسلامي لفترة زمنية طويلة وتركت أثراً بالغاً في هذا الفكر رغم أنه كان موضع نقد دائم.

يرفض جهم بن صفوان أن يصف الله أنه «شيء» كما يرفض أن يصفه أنه «موجود»(50) لأن «شيئ» و«موجود» يقالان على ماهو مخلوق فقط. والله بالإضافة

(48) الجعد بن درهم من خراسان وقد أقام معظم حياته في دمشق. سجن ثم قتل في زمن هشام بن عبد الملك بواسطة واليه خالد القسري. لا يعرف عن الجعد الكثير ولكنه اتهم من خصومه أن تكلم في بعض العقائد التي أخذها أو تأثر بها المعتزلة لا حقا، مثل خلق القرآن، خلق الأفعال وحرية الإرادة، تلك الأفكار التي يعتقد بأن مروان بن محمد الأموي قد اعتقد بها بسببه، كما أنه قال بنفي الصفات وخصوصا صفة الكلام التي يقال أن بسبب اعتقاده هذا خلص إلى أن الله «لم يكلم موسى ولم يتخذ إبراهيم خليلا». وقد وصفه البعض بأنه دهري وظهر عند ابن النديم في فهرسه بأنه من الزنادقة. ورغم خلافه مع الجهم بمسألة حرية الإرادة إلا أنه كان دائماً يذكر معه في قضايا أخرى كقضية خلق القرآن. انظر
See G. Vajda, "Ibn Dirham", *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 747; M. Watt, *The Formative Period*, pp. 242-3.

(49) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (لايدن: بريل، 1876) ج. 5، ص. 104.

(50) فخر الدين الرازي، **اعتقاد فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق ط. سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1978) ص. 104؛ عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي (بيروت: دار الجيل & دار الآفاق الجديدة، 1987) ص. 199؛ الأشعري، **مقالات** =

إلى ذلك لا يملك صفات العلم والكلام والسمع والبصر.. الخ، منذ الأزل، وإنما يوصف بها بعد أن يخلقها، فالله لم يكن عالماً حتى خلق لنفسه العلم، ولم يكن مريداً حتى خلق لنفسه الإرادة....[51] وطالما أن هذه الصفات مخلوقة فهي أشياء وهي غير الله لأنها لايمكن أن تكون مخلوقة في ذات الله الأمر الذي يجعل من الله محلا للحوادث، إذ لابد أن تكون مخلوقة خارجه فهي إذن غيره.[52]

هشام بن الحكم وسليمان بن جرير[53] وكلاهما من تلاميذ الإمام الشيعي السادس جعفر الصادق (ت. 139/756) اعتنقا فكرة صفات الله على أنها معانٍ زائدة قائمة بذاته لاهي هو ولا هي غيره.[54] وأضاف هشام بن الحكم أن صفة العلم مخلوقة وغير أزلية، وهذا الموقف وإن كان يقربه من جهم إلى أنه يختلف عنه بأن الجهم رفض اعتبار صفة العلم أزلية خوفا من تشبيه الله بمخلوقاته التي

= **الإسلاميين**، ص. 222؛ عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق ع. م. الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968) ج. 1، ص ص. 86-7.

(51) ابن حنبل، **الرد**، ص. 89.

(52) ر. فرانك، **أفلوطينية جهم بن صفوان**، ص ص. 406-7، ويلفت فرانك هنا انتباه القارئ إلى أن المصادر لا تذكر أن جهم قد قال إن القدرة هي شيء غير مادي وإنها خارج الله وإنما قال ذلك في العلم، وبالقياس المنطقي نستطيع أن نكون مطمئنين في افتراضنا أن ما قيل حول العلم «شيء وغير الله» ينطبق على القدرة.

(53) كان سليمان بن جرير متكلما زيديا شيعيا من الرقة، نشط في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. تقول المصادر إنه ناظر هشام بن الحكم وضرار بن عمر والمفكر الإباضي عبد الله بن يزيد في الحلقة الفكرية التي كانت تعقد في حضرة يحيى بن خالد البرمكي. قال بمبدأ القضاء الإلهي وتجنب القول في الجبرية. وخلافا للمحدثين قال بأن الله لايريد المعصية، وإن القدرة الإنسانية على الفعل (الاستطاعة) توجد قبل الفعل ويتم الفعل بها. كان سليمان ضد التشبيه، الأمر الذي جعله يقبل تأويل الآيات القرآنية التي توحي بالتشبيه ففسر وجه الله على أنه ذاته. وضداً على المعتزلة في مسألة الصفات، فقد أثبت حقيقة الصفات الإلهية من العلم، والقدرة، والإرادة... ووصف هذه الصفات على أنها لا هي الله ولاهي غيره. وفيما يتعلق بالقرآن (مخلوق أم غير مخلوق) يبدو أن سليمان قد انطلق من مبدأ أن أي شيء يصدر عن العلم الإلهي لا يجب أن يعتبر مخلوقا، وعلى العكس فإن أي شيء يعبر عن الأمر الإلهي (الأوامر والنواهي) هو مخلوق. ويقال أن الزيديين المتأخرين كانوا ضد تعاليمه. أنظر:
W. Madelung, "Sulayman b. Jarir al-Raqqi", *Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, p. 824; and M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: The University of Edinburgh Press, 1973) pp. 162-6.

(54) الأشعري، **مقالات**، ص. 494+ ص. 70.

يمكن أن تتصف بنفس الصفة، ولكن هشام رفض ذلك من منطلق آخر وهو أن الأخذ بمبدأ أزلية صفة العلم يعني الإقرار ضمناً أن محتوى هذا العلم (العالم) هو أزلي أيضا وإن كان لم يخلق بعد، الأمر الذي يحرم الله من تفرده في الأزلية.[55]

وحتى بعض كبار مفكري المعتزلة كأبي الهذيل العلاف ومعمر بن عباد[56] (ت. 215/ 890) قد أقرا بأن صفات الله معان، فالله عالم، قادر بعلم وقدرة. إلا أن هذين المفكرين اعتنقا مبدأ مختلفا فيما يتعلق بعلاقة هذه المعاني بالذات الإلهية. فقال أبو الهذيل إن الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هو هي[57] بخلاف معمر الذي قال إن صفات الله تنتج بعضها سببيا بسلسلة لامتناهية، فالله عالم بعلم هو معنى وهذا المعنى هو معنى لمعنى آخر وهكذا إلى مالانهاية[58]. وبالنسبة لمعمر فإن الأشياء تختلف أو تتماثل بهذه المعاني.[59]

أبو سعيد القطان المعروف بابن كلاب وواحد من مؤسسي المدرسة السنية الأشعرية[60] أثبت أيضا حقيقة الصفات الإلهية على أنها معان قائمة بذات الله، ليست الله ذاته ولاهي غيره.[61]

من الواضح إذن أن مفكرين عدة ومن مدارس كلامية وفرق إسلامية مختلفة اعتقدوا بأن الصفات التي تُحمل على الله هي معان لايمكن القول فيها أنها مطابقة للذات أو متحدة معها ولا أنها مغايرة لها، الأمر الذي صيغ بعبارة لاهي الله ولاهي

---

(55) سابق، 494.

(56) إن الإسهام الرئيسي لمعمر بن عباد نجده في دفاعه عن فكرة الطبائع بوصفها المبدأ الحاسم في نشاط الأشياء عنده. ويبدو أن ابن سيار النظام المعتزلي المعروف قد سار أيضا على خطا أستاذ معمر بشر بن المعتمر (ت. 210/ 825). معمر الذي دفع نظرية الطبائع إلى حدودها المنطقية قال بأن وجود الأجسام يعود للخلق الإلهي بينما يعود وجود الأعراض في الأجسام إلى نشاط الأجسام ذاتها. وفعل ونشاط الإجسام يكون في أسلوبين: ضروري في الجمادات وإرادي في الإنسان. انظر:
M. Watt, *The Formative Period*. pp. 162-6; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York & London: Colombia University Press, 1970) p. 65.

(57) الأشعري، **مقالات**، ص. 484.

(58) سابق، ص. 488.

(59) H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge: Harvard University Press, 1979) pp. 154-5.

(60) الشهرستاني، **الملل**، ج. 1، ص. 32.

(61) الأشعري، **مقالات**، ص. 546.

غيره. وهذه النظرية في الصفات الإلهية كانت تقصد أساسا إلى تثبيت الحقيقة الموضوعية للصفات دون القول إن هذه الصفات هي شيء مختلف عن الذات الإلهية. الأمر الذي أوقع أصحاب هذه النظرية في مشكلة منطقية بين النفي والإثبات، وكان يوجب عليهم البحث عن تسوية مع مبدأ الثالث المرفوع المنطقي. كما أن هذه النظرية كانت تعني بشكل أو بآخر أن صفات المعاني تتمتع بكينونة لغوية تملك استقلالا من نوع ما، هذا الاستقلال كان يعبر عنه أحيانا بالقول إن هذه الصفات هي صفات زائدة. ولكن مع ذلك فإن هذه الصيغة (لا هي الله ولا هي غيره) لعبت دوراً فلسفياً مهماً، كما أراد لها أصحابها، في الرد على وجهتي النظر الأخيرتين اللتين التزمت كل واحدة منهما بإحدى حدي هذه الصيغة. بمعنى أن هذه الصيغة قد أرادت أن تتجنب ثيولوجيا جهم بن صفوان في وحدة الله التي تقر بأن الصفات ليست هي الله، كونها مخلوقة خارجه، كما تريد أن تتجنب ثيولوجيا أبي الهذيل العلاف التي تطابق بين الذات الإلهية وبين الصفات وتعتبر الذات هي الصفات.

كان مبدأ تنزيه الله الذي سعى إليه جهم بن صفوان اعتقاداً منه بأنه المبدأ الوحيد الذي يليق بالوحدة الإلهية قد وجد معارضة من مدارس ومفكرين عدة خوفا من فقدان هذا الحضور الإيجابي الله في العالم. ويبدو أن الميل نحو فهم أكثر ايجابية لوحدة الله كان الأقوى في علم الكلام المبكر.

أيضاً أثارت صيغة أبي الهذيل العلاف مخاوف من نوع آخر، إذ أن المطابقة بين الذات والصفات تنطوي على خطر إضاعة الذات الإلهية، وقد عبر عن هذا الموقف أبو الحسن الأشعري بوضوح حين أشار إلى أن موقف أبي الهذيل العلاف سيحول الله إلى مجرد علم وقدرة، الأمر الذي يلغي ضمنا هذه الصلة الدينية والوجدانية بين الله والإنسان، إذ هل يمكن لنا أن نطلب الرحمة من العلم والقدرة أم من الله؟[62]

صحيح أن وجهتي النظر هاتين **التغاير بين الذات والصفات أو المطابقة بينهما** كانتا تنطويان على مضامين يصعب قبولها بالنسبة لمسلمين آخرين إلا أن الصيغة

(62) الأشعري، **الإبانة**، ص ص. 88-9.

البديلة (لا هي الله ولا هي غيره) التي قدمت منذ المفكر الشيعي هشام بن الحكم والتي تم تبنيها من قبل المدارس السنية لاحقا انطوت هي بدورها على مشاكلها الخاصة، تلك المشاكل التي سنجد، مع تقدمنا في البحث، بعض الأشاعرة الكبار مثل الجويني يحاولون تذليلها، أو تقديم بعض المبررات المنطقية لصيغتهم تلك. لقد ذهبوا إلى وضع تعريف خاص لكلمة «غير» يخفف من الإيحاء بأن الغيرية تعني الاختلاف فقالوا إن الغير تعني مفارقة أحد الغيرين للآخر في الوجود أو العدم أو الافتراق في الزمان والمكان.[63] والحقيقة أن هذا التعريف للغيرية يتضمن التأكيد على نقطتين أساسيتين هما أزلية الصفات أولا (عدم المفارقة في الوجود والعدم للذات) والتلازم بينها وبين الذات ثانيا (عدم الإفتراق في الزمان والمكان)، والمكان هنا لاتعني المكان الحسي ولكن المحل الذي تحمل عليه الصفات، أي الذات، والمقصود عدم مفارقتها للذات بوصفه محلها ورفض المبدأ الذي يقول إن هذه الصفات قد تصبح محمولة على أشياء أخرى غير الله.

ولكن رغم ذلك يحافظ هذا التعريف على الغيرية بين الذات والصفات أو على الأقل لا يلغيه، صحيح أن الصفات والذات موجودتان أزلاً في الزمان والمكان ولكن تبقى الذات شيء غير الصفات رغم التلازم والأزلية، إن تلازم وأزلية شيئين لايعني أنهما شيء واحد، ويبدو أن هذا ما كان يقصد بالقول إن هذه الصفات زائدة على الذات. الأمر الذي لم يرق المعتزلة والذي جعلهم يشككون في صلاحية تلك الصيغة (لاهي الله ولاهي غيره). وهو الأمر الذي لم يرض أيضا بعض المفكرين السنة البارزين كابن حزم الأندلسي[64] الذي اعتبر تلك الصيغة نوعا من الإشراك

(63) أبو المعالي الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق ع. س. النشار & ف. عون (القاهرة: منشأة المعارف، 1969) ص. 323.

(64) ولد ابن حزم في قرطبة في (384/ 994)، وكان شاعرا ومؤرخا وفقيها وفيلسوفا ومتكلما، وهو واحد من المفكرين الكبار الذين أنجبتهم الحضارة العربية الأندلسية والذي عرف بأنه ظاهري حيث طبق هذا المذهب على علوم القرآن بشكل خاص. المهم بالنسبة لنا هنا هو أن نعرف بأن ابن حزم قد امتنع عن بناء تصور ميتافيزيقي يقوم على الحقائق المنطقية المعروفة فلسفيا. كما أنه تجنب صياغة أي موقف نظري أو فلسفي حول وحدة الله، بل تمسك بالاعتقاد أنه لا يجوز أن ننسب إلى الله أسماء أو صفات لم ينسبها الله إلى نفسه في القرآن. إن الله بالنسبة لابن حزم قد استوى على العرش دون أن يعني ذلك أن نقول إن الله جلس على العرش. وفيما يتعلق ببقية الصفات مثل صفة العلم فهي حسب ابن حزم حق وقديمة وتشمل كل شيء كان وما سيكون. ونفس الأمر بالنسبة للقدرة غير =

الضمني الذي يلتقي مع الموقف التثليثي المسيحي من الله وصفاته التي ترادف الأقانيم.[65]

لقد ذهب كبار مفكري المعتزلة بعد أبي الهذيل إلى التأكيد على أن الله عالم، قادر، حي، سميع، بصير أزلا وأن الله يستحق الوصف بهذه الصفات بذاته وليس بصفات قائمة بتلك الذات، واتفاقا مع وجهة النظر تلك التي يبدو أن أبا علي الجبائي قد قدم صيغتها الأوضح، قام مفكرو المعتزلة بإعادة قراءة مواقف أسلافهم حول نفس الموضوع، خصوصا صيغة أبي الهذيل العلاف التي كانت تقر بوجود العلم كصفة/معنى شأنه شأن سليمان بن جرير وهشام بن الحكم وفيما بعد ابن كلاب والأشعري. اختلف أبو الهذيل عن كل هؤلاء برفضه اعتبار هذه المعاني/ الصفات أشياء غير الذات وتزيد عنها. وبدلا من صيغة لا هي الله ولا هي غيره طابق أبو الهذيل بين الصفات والذات وقال بصيغة إن الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو. إلا أن مفكري المعتزلة التالين أنكروا أن يكون أبو الهذيل قد قال بالصفات/ المعاني وقاموا بإعادة صياغة موقف سلفهم وأستاذهم الكبير بصورة تجعله قريبا من موقف أبي علي الجبائي. فالقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت. 415/ 1020)، وأبو الحسين الخياط (ت. 300/ 911) اعتبرا صياغة أبي الهذيل مجرد خطأ وسوء تعبير للموقف المعتزلي. فالخياط ينكر أن يكون أبو الهذيل قد قال بالمعاني، بل «إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة، وفسد عنده أن يكون عالما بعلم قديم على ما قالته النابتة صح عنده أن يكون عالم بنفسه. ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علما (أنزله بعلمه) (النساء-166). هذا معناه، وإنما هذا غلط باللفظ

= المحدودة لله والقابلة لأن تجلب المحال. والله هو الذي أمر المأمورات وأوجب الواجب وأمكن الممكن. وضدا على أبي الهذيل فإن ابن حزم رفض الاعتقاد بأن علم الله يكن أن يكون هو الله، لأنه ليس هناك من نص يشير إلى ذلك. إن كل أسماء الله هي أوصاف له لا تشتق من أي صفات أخرى، الأمر الذي جعله يختلف مع الأشعري والصفاتيين القائلين بمبدأ الاشتقاق. إن خطأ هؤلاء كما يقول ابن حزم هو أنهم حاولوا أن يثبتوا أسماء الله ولكن ضمن نفس إطار التفكير والاستدلال المعتزلي. انظر:

See, R. Arnaldez, "Ibn Hazm", *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, pp. 790, 797; M. Fakhry, *A History*, pp. 392-3, 348-50.

(65) ابن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج. 2، بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ، ص. 140-41.

فقط.»(66). ونجد نفس التبرير عند عبد الجبار في **شرح الأصول الخمسة** حيث يقرر بأن موقف أبي الهذيل لا يختلف عن موقف أبي علي الجبائي إنما الأمر يتعلق بسوء العبارة «وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ماذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتلخص له العبارة. ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى.»(67)

لقد حاول المعتزلة إذن بعد أبي الهذيل بكل الوسائل إنكار اعتبار الصفات الإلهية معان وتمسكوا بوصف الله بأسماء الفاعل والمفعول دون إحساسهم بضرورة البحث عن مصادر لغوية لهذه الأوصاف، فالله «عالم بذاته» تعني أن علم الله يجد مصدره في الذات الإلهية وليس في صفة أو معنى أو مصدر لغوي قائم بتلك الذات يشتق منه اسم الفاعل «عالم». وفي نفس الوقت فإن «عالم بذاته» لاتعني أبدا أن العلم والذات متطابقان فهذا أمر ترفضه أجيال المعتزلة اللاحقة على أبي الهذيل ومعمر كما أسلفنا، وإنما تعني أن الذات الإلهية ولا شيء غير الذات هي مصدر أن يكون الله عالما.

إن هذا التحول من صيغة أبي الهذيل إلى صيغة الأجيال اللاحقة يمكن شرحه من خلال الاستبدال الذي حصل بين صيغة «الله يملك علما» وصيغة «إن فعل العلم ينتمي إلى الذات الإلهية»، حيث «علم» على المستوى اللغوي تصبح «عالم» والصفة/ الاسم «عالم» لا يجب بالضرورة أن تكون مستقلة، الأمر الذي يختلف كليا عن موقف ابن كلاب والأشعري،(68) وهذا الفعل ليس أكثر من قابلية الذات بطبيعتها كذات لأن تكون عالمة، وطالما أن الحديث هنا يدور على الذات الإلهية فمن الضروري الإقرار أن قابلية هذه الذات لأن تكون «عالمة» هي قابلية أزلية، وبالتالي فإن عبارة «الله عالم أزلا»، تنطبق على بقية الصفات من القدرة والسمع والبصر والحياة. وعليه فإن صفة «علم» التي أصبحت «عالم» لا تملك أي استقلال عن الذات وبالتالي تصبح صيغة الأشاعرة «ليست الله وليست غيره» نافلة بالنسبة

(66) أبو الحسين الخياط، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص. 128.

(67) عبد الجبار، **شرح الأصول**، ص. 183.

(68) Josef van Ess, "Mu'tazila", *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, p. 226.

للمعتزلة. في حين أن الأشاعرة وسلفهم الكبير ابن كلاب كانوا يقولون بضرورة أن يكون لاسم الفاعل «عالم» مصدراً لغوياً يتم منه اشتقاق اسم الفاعل، هذا المصدر هو «العلم».

لقد اعتقد المعتزلة أن المحمولات التي تحمل على الله تعود إلى الله نفسه/ ذاته فقط وهي ليست مشتقة من أي مصدر لغوي، وهاجموا بشدة القائلين بنظرية المعاني واعتبروها نوعا من التطاول والوقاحة على الإسلام وذلك لأنها تثبت كائنات أزلية أخرى (معان لغوية) إلى جانب الله.(69) ومن المهم أن نلاحظ هنا أن المعتزلة كانوا أنصارا متحمسين للثيولوجيا الإيجابية أي إلى قبول وصف الله إيجابيا وعدم إنكار مايستحقه من وصف، فالله بالنسبة لهم، حي، عالم، قدير، سميع، بصير وهو يستحق هذا الوصف أزلا حتى لو كانت هذه الأوصاف تشترك باللفظ مع ما يحمله زيد وعمر.(70)

لقد التزمت المعتزلة موقفا مختلفا تماما عن الموقف الذي أخذ به الجهم بن صفوان أيضا بالرغم من الخلط الذي شاع في بعض المصادر والذي يتهم الجهم والمعتزلة بأنهم معطلة لصفات الله. إن جهم بنفيه وصف الله بأنه عالم وسميع وبصير منذ الأزل كان يتحرك في فضاء الثيولوجيا السالبة التي تجد أصولها الفلسفية في الأفلاطونية المحدثة. ويذهب الخياط في «الانتصار» إلى القول إن المعتزلة تكفّر كل من لا يعترف بأزلية وصف الله بأنه «عالم»، ولا يبدي الخياط أي تسامح إزاء هذا الخلط الذي أشاعه البعض بينهم وبين الجهم. ومن المثير أن الخياط يتهم ابن الراوندي في إشاعة هذا الخلط من أجل تشويه صورة المعتزلة.(71)

الأشاعرة كانوا معنيين بدورهم بإثبات صفات لله تكون بمثابة حقائق موضوعية ليست الذات، وكان قصد الأشاعرة من ذلك هو الفصل بين الصفات كحقائق موضوعية تقع خارج الاجتهاد الإنساني في توصيفه وتسميته لله وبين الموقف الإنساني الذاتي الذي قد يذهب بعيدا في هذا التوصيف إذا لم تتوفر الحقيقة

(69) عبد الجبار، **شرح الأصول**، ص. 183.
(70) عبد الجبار، **شرح الأصول**، ص. 130-1.
(71) الخياط، **الانتصار**، ص ص. 188-9.

الموضوعية التي تضبط جهده في التسمية والتوصيف. بالإضافة إلى ذلك فإن الصفات بوصفها حقائق موضوعية عند الأشاعرة والماتريدية وقبلها الكلابية والجريرية تحقق شرط اليقين عند إطلاق أي توصيف على الله من جهة مدى مطابقة هذا التوصيف أو التسمية التي تصدر عن الإنسان مع الحقيقة الموضوعية. وبمعنى آخر فإن بعض أعلام المعتزلة البصريين، ومنهم الجبائي، قد جوزت وصف الله بأوصاف لم يذكرها القرآن، إذا كان هذا الوصف ناتجا عن قياس مضبوط، فالله يمكن تسميته عارفاً دارياً طالما أنه يستحق الوصف بأنه «عالم». ولكن يبدو أن معتزلة بغداد قد رفضوا تسمية الله باسم لم يسم الله به نفسه في القرآن وإن دل العقل على صحة معناه.[72] وهذا ينسجم مع موقفهم الأساسي القائم على «أن الوصف هو الصفة وأن التسمية هي الاسم وهو قولنا: الله عالم قادر»[73] بينما كان الإشاعرة والماتريدية حذرين من هذا الموقف، لذا حاولوا بكل الطرق إثبات موضوعية الصفات الإلهية وحقيقتها التي تقع خارجاً عنا والتي تضبط أيضا الألفاظ والأوصاف والتسميات التي نطلقها على الله. فعندما تكون الصفات ذات وجود موضوعي تصبح توصيفاتنا لله خاضعة لمعياري الصدق والكذب كما يؤكد المفكر الأشعري الكبير أبو بكر الباقلاني في التمهيد: بأن الصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف ويعطيه حكمه. أما الوصف فهو قول الواصف شيئا عن الله أو أي شيء آخر، مثل القول أن الله عالم، قادر، حي، سميع، بصير. . . هذا الوصف الذي هو عبارة أو قول يطلقه الإنسان أمر مختلف عن الصفة التي تقوم بالشيء الموصوف (الله مثلا) والتي تمنح هذا الشيء الحكم الذي يستحقه. كذلك قولنا «زيد عالم» هو وصف لزيد وإخبار عنه بما هو قائم بذاته من صفات. إن هذه الأقوال والعبارات التي تصدر عن الإنسان يمكن أن تكون صحيحة أو كاذبة ولكن علم زيد وعلم الله شيء موضوعي يقوم بذات الله وذات زيد وهو غير أقوالنا.[74] وبالتالي فإن الصدق والكذب في أقوالنا يتحدد بمدى مطابقة هذه الأقوال للصفات الموضوعية التي يحملها الشيء في ذاته.

(72) الأشعري، **مقالات**، ص. 526.
(73) الأشعري، **مقالات**، ص. 529.
(74) أبو بكر الباقلاني، **كتاب التمهيد**، ت. مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1975) ص. 213-4.

كذلك المفكر الماتريدي أبو المعين النسفي (ت. 508/ 1114) يعبر عن وجهة نظر مدرسته في الإلحاح على مقتضيات اللغة العربية التي يجب تطبيقها على الشاهد والغائب معا. لقد ألح النسفي على موضوعية الصفات الإلهية بطريقة مشابهة جدا للأشاعرة. فهو يعتقد أن لا خيار بين أن نلتزم بمقتضيات اللغة العربية التي توجب اشتقاق أسماء الله من مصادرها التي تكسبها وتمنحها شرعيتها أو أن نسمي الله بالأسماء التي نريدها نحن. وهنا يميز النسفي بين الأسماء الحقيقية التي تكسب شرعيتها من ذلك الاشتقاق وبين الألقاب التي نطلقها دون أن يكون لها مرجعية تحدد مطابقتها للحقيقة. وهذا حسب النسفي ما يعرفه النحويون العرب باللقب.[75]

فالمعاني إذن تقف من وجهة نظر الأشاعرة والماتريدية ككائنات لغوية موضوعية تضمن صحة خطابنا حول الله وبدون هذه المعاني يصبح خطابنا زائفاً ولا يعكس حقيقة الوحدة الإلهية.

وكان المعتزلة قد تنبهوا قبل ذلك إلى نفس المشكلة التي ناقشها النسفي لاحقا والمتعلقة بالقول الوصفي أو الجمل أو القضايا التي يفترض أن تقدم فائدة (معرفية) فيما يتعلق بالموضوع الذي تخبر عنه، فالمُسند يجب أن يقول شيئا عن المسند إليه ولا يكون مجرد تكرار ولغو. يقول أبو علي الجبائي إن اختلاف الأقوال والصفات كعالم وقادر وحي وسميع وبصير، لا يعود إلى اختلاف قائم في ذات الله بل يشير إلى غنى هذه الذات التي يحصل لنا في كل مرة فائدة (معرفية) لم تكن موجودة سابقا. فقولنا «الله عالم» يشير إلى الذات الإلهية بوصفها عالمة وقولنا «الله قادر» يشير إلى نفس الذات ولكن يزودنا بفائدة أخرى مختلفة عن القول السابق أو القضية السابقة، وهكذا فيما يتعلق ببقية الصفات، «وكان يجيب (الجبائي) أيضا بأن الأسماء والصفات اختلفت لاختلاف الفوائد لأني إذا قلت أن البارئ عالم أفدتك علما به ودللتك على معلومات وأكذبت من قال إنه جاهل وأفدتك علما بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يعلم، وإذا قلت قادر أفدتك علما به وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر وأكذبت من زعم أنه عاجز ودللت على مقدورات، وإنما اختلفت الأسماء

(75) أبو المعين النسفي، *تبصرة الأدلة*، ت. كلود سلامة (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، 1990) ج. 1، ص. 136.

والصفات لاختلاف العلوم التي أفدتك لما قلت إنه عالم قادر حي سميع بصير.»[76]

فالقول إن المحمولات: عالم، قادر، . . . لاتزودنا بفوائد مختلفة إذا كانت تعود إلى مصدر واحد كما يقول أصحاب المعاني يرد عليه الجبائي مسبقا بأن الفوائد لاتحصل فقط بسبب تعدد المصادر التي تعود إليها هذه المحمولات ولكن الفوائد تحصل حتى إذا كان المصدر الذي تصدر عنه هذه الصفات هو مصدر واحد، وبحالتنا هذه هي الذات الإلهية، فالخبر في جملة (الله عالم) يختلف عن الخبر في جملة (الله قادر) وهكذا.

3-2- نظرية الأحوال

حاول المفكر المعتزلي البارز أبو هاشم الجبائي[77] (ت. 321/ 932) أن يقدم حلاً مختلفاً عن كلا الموقفين في مسألة الصفات الإلهية، موقف أصحاب المعاني وموقف مدرسته. لذا فقد أكد أن الصفات هي وُجُوها للذات الإلهية وهي غير الذات ولكن في نفس الوقت لايمكن معرفتها بمعزل عن تلك الذات التي تنتمي إليها. وقد أطلق على تلك الوجوه أو الصفات اسم الأحوال. والأحوال عند أبي هاشم ليست كائنات لغوية أو معان بالرغم من اختلافها عن الذات، وما يمكن أن نقوله عنها: لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة.[78]

---

(76) الأشعري، **مقالات**، ص ص. 531-2.

(77) أبو هاشم عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ولد في البصرة في (277/ 890). درس النحو في بغداد وأخذ مذهب الاعتزال من أبيه عبد الوهاب الجبائي. كتب عدة كتب خلال حياته القصيرة، كان بعضها في نقد نظرية أرسطو في طبيعة الكون والفساد. ويعتبر الجبائي من ابرز مفكري المعتزلة، قال عنه البغدادي (ت. 429/ 1037) إن معظم المعتزلة في زماننا (عصر البغدادي نفسه) يأخذون بمذهبه ويفسر البغدادي ذلك بأسباب سياسية وهي أن الصاحب بن عباد الوزير البويهي المعروف قد أخذ بمذهبه ودعا الناس إليه. وما هو معروف فإن تلاميذ الجبائي قد لعبوا أدوارا فكرية مهمة جدا في التاريخ الإسلامي كالقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري. لقد اختلف أبو هاشم الجبائي عن أبيه في عدة مسائل كلامية لعل أهمها هي نظرية الأحوال. أنظر: البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ص. 184-5، عبد الرحمن بدوي، **مذاهب**، ج. 1، ص ص. 330-64، & *GAS* I, pp. 623-4, & M. Watt, *The Formative Period*, p. 300.

(78) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ت. ألفرد جيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص. 134

لقد بقي أبو هاشم بوصفه متكلما ينتمي إلى فرع البصرة من مدرسة الاعتزال معتمدا على بنية اللغة العربية في نظريته. فقد أسس بنظريته تلك نوعا من التسوية من خلال العودة إلى الآيات القرآنية وإدخاله فعل الكون (كان) إلى الأحكام المتعلقة بصفات الله، حيث أصبح القول «الله عالم»، «كان الله عالما» ويفهم من فعل الكون هنا على أنه فعل تام يكتسب كل معناه الوجودي من جملة: «الله هو . . . . أو «كان الله». إن التأكيد على الحقيقة الإلهية بهذه الصياغة أصبح واضحا. كما أصبح اسم المفعول «عالم» منصوبا مثل «عالما» بدلا من الوضع الاسمي، الأمر الذي يؤدي إلى استبدال «عالم» من كونها محمول (صفة) إلى كونها (حال).[79]

ومن المثير للانتباه فعلا أن أحوال أبي هاشم قد فهمت من قبل العديد من المتكلمين والفلاسفة لا حقا على أنها نفسها كليات أرسطو، مع العلم أن أبا هاشم نفسه لم يطابق الأحوال مع الكليات، بل أسس نظريته على أسس لغوية فقط. ولعل السبب في ذهاب البعض إلى اعتبار أحوال أبي هاشم كليات هو الحوار الطويل الذي أداره عبد الكريم الشهرستاني في كتابه «**نهاية الإقدام في علم الكلام**» بين المناصرين لنظرية الأحوال والنافين لها.

يقول الشهرستاني، إن مثبتي الأحوال يعتقدون أن الأشياء تختلف وتتشابه مع بعضها بالأحوال، وهذه الأحوال تسمى صفات الأجناس والأنواع «والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال وما تتماثل المتماثلات به وتختلف فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع».
أما نفاة الأحوال فالأشياء عندهم «تختلف وتتماثل لذواتها المعينة وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط. وكذلك خصوصها وقد يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هي أحوال تختص بالذوات»، ويذهب المثبتون للأحوال، حسب الشهرستاني، إلى تفسير الأحوال على أنها كليات فيقول على لسانهم (المفترض أو الحقيقي)، أن «العقل يقتضي ضرورة أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية هي السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير مابه الافتراق». وقال

(79) Josef van Ess, "Mu'tazila", *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, p. 226.

هؤلاء المثبتون في تعريف هذا الاشتراك والافتراق، إن «الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ونحن تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية وحسم باب الاستدلال».

ورفض النافون للأحوال القضايا العقلية أو المعاني الذهنية التي قال بها المثبتون وبرروا ذلك الرفض بأن ماسيمى قضايا عقلية هي اعتبارات ذهنية تقديرية لا تقتضي صفات ثابتة لذوات الأشياء، والأشياء ليس فيها شركة بوجه «والشيء المشترك العام لاوجود له البتة».[80] وكأن المسألة هنا، كما يصورها الشهرستاني هي فيما إذا كانت هذه القضايا العقلية لها وجود يسمح لنا أن نحدد من خلالها التماثل والاختلاف أم لاوجود لها والتعويل يصبح بالتالي على الأشياء ذاتها وليس على التقديرات الذهنية أو المعاني العقلية التي هي ليست في نهاية الأمر سوى ألفاظنا نحن التي نطلقها على الأشياء.

ويبدو أن الشهرستاني يميل إلى نظرية الكليات والمعاني العقلية ويتضح ذلك عندما يقيّم آراء الطرفين المثبتين والنافين، فيرفض رأي النافين القائل أن العموم والخصوص هي ألفاظ مجردة وليست قضايا عقلية لأن هذا القول عند الشهرستاني هو «إنكار لأخص أوصاف العقل» ويضيف بهجوم نقدي قاس على النافين بالقول «بل حسمتم على العقول باب الإدراك وعلى الألسن باب الكلام» لأن العقل يدرك المعاني الكلية كالإنسانية كلية عامة لجميع الإنسان بغض النظر عن الاختلاف بين الأشخاص. ولم يتوقف بنقده على النافين فقط بل إنه ينتقد المثبتين لأنهم لم يعمموا هذه المعاني الذهنية لتشمل كل أنواع التماثل والاختلاف، بل إنهم في الوقت الذي أثبتوا فيه هذه القضايا العقلية اعترفوا بأن الشيء مازال يختص بذاته بصفات لا يشاركه بها أحد، وهذا عند الشهرستاني من أمحل المحال. لأن كل صفة في الشيء سواء كانت جوهرية أو عرضية هي كلية فلا وجود لشيء إذن

(80) الشهرستاني، الإقدام، ص ص. 133-6.

يختص به الموجود لوحده، فكل الصفات هي كليات تدخل في المشاركة والاختلاف مع بقية الأشياء وفقها. كذلك ينتقد الشهرستاني المثبتين في قولهم إن الأحوال لا موجودة ولا معدومة، ويعتبر هذا القول غير صحيح لأن الأحوال موجودة طالما أنها تعم أصنافا وأعيانا لأن العموم والشمول يستدعي وجودا محققا وثبوتا كاملا، فكيف يصح أن يقال الوجود لا يوصف بالوجود». (81)

إن تأويل الشهرستاني لنظرية الأحوال على أنها نظرية في الكليات، تركت تأثيرها على الكثير من المفكرين المسلمين القدامى وحتى على المستشرقين المعاصرين. إن وولفسون في كتابه **«فلسفة الكلام»**(82) وتريتون في كتابه **«الثيولوجيا الإسلامية»** يميلون إلى اعتبار أحوال أبي هاشم هي نظرية في الكليات وقد أخذوا استخدام أبي هاشم لمفردات مثل الأجناس والأنواع على أنها أجناس وأنواع بالمعنى الأرسطي دون التدقيق بالمعنى الحقيقي الذي قصده أبو هاشم.

ويبدو أن ابن تيمية الذي قرأ الشهرستاني وخصوصاً كتابه **«نهاية الإقدام»** الذي يذكره مرات عديدة في مناقشاته قد أخذ بهذا الرأي ضمنا، الأمر الذي يمكن تلمسه في صمته التام عن نقد نظرية الأحوال عند أبي هاشم رغم أن نقد هذه النظرية أصبح تقليدا عند المدارس الكلامية، ورغم النزعة النقدية الحادة عند ابن تيمية نفسه لكل شيء يعتقده مخالفاً للسنة مهما كان صغيراً.

3-3- تصنيف الصفات الإلهية في علم الكلام

إلى جانب مشكلة طبيعة الصفات والكيفية التي ترتبط بها مع الذات واجه المتكلمون سؤالاً آخر لا يقل أهمية وصعوبة عن الأسئلة السابقة. إن السؤال موضع الإشارة هنا هو حول فيما إذا كانت الصفات كلها تنتمي إلى الذات الإلهية بطريقة مماثلة أو أن هذه الصفات يجب قسمتها إلى أنواع كل منها ينتمي بطريقة مختلفة عن الأخرى. (83)

ويشهد تاريخ علم الكلام على الصراع الحاد بين المدارس الكلامية حول

---

(81) الشهرستاني، **الإقدام**، ص ص. 143-8.

(82) H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 170, & Tritton, *Muslim Theology*, p. 150.

(83) D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, (Paris: Les Editions du Cerf, 1990) pp. 243-5.

الصفات وتصنيفها وفيما إذا كان هذا التصنيف ممكنا أصلا، أو أن تصنيفا آخر يمكن اقتراحه، وفيما إذا كانت بعض الصفات يجب أن تنتمي إلى نوع مختلف عن النوع الذي تقترحه مدرسة أخرى؟

يبدو من بعض المصادر أن أول من وضع هذا التصنيف ربما، وميز بين صفات الذات وصفات الأفعال، على سبيل المثال، هو الإمام أبو حنيفة النعمان.[84] وفي مقالات الإسلاميين للأشعري لا نكاد نجد أية إشارة إلى المؤسس الأول أو الرجل الذي بدأ الحديث عن إمكانية تصنيف الصفات الإلهية، الأمر الذي يجعل من الصعوبة بمكان تحديد الزمن الذي تم فيه وضع صفات الأفعال الإلهية على أنها صفات زمانية.

تشير عدة فقرات في مقالات الأشعري إلى الاختلاف الذي كان قائما حول هذه المسألة وإلى الإشكالية المقلقة التي تتعلق بإمكانية إزاحة صفة من الصفات أو تثبيتها ضمن نوع معين من أنواع الصفات، ولقد كان هذا الأمر يكتسب أهمية معينة خصوصا إذا ارتبط هذا التوجه «الإزاحة أو التثبيت لصفة ما» في النوعين الأساسيين: صفات الأفعال وصفات الذات القائمة بالله أزلا.

لقد رفض هشام بن الحكم كما رأينا اعتبار صفة العلم صفة أزلية لله لأن ذلك سيؤدي، في رأيه، إلى القول بأزلية المعلومات التي هي العالم نفسه، وقد اتفق معظم الشيعة المتكلمين في المرحلة المبكرة مع هشام.[85] أما جعفر بن حرب (ت. 236/ 850) المعتزلي فقد رفض القول إن الله سميع بصير منذ الأزل لأن ذلك يقتضي أزلية المسموع والمبصر.[86]

متكلمون آخرون كهشام الفوطي المعتزلي (ت. 226/ 840) مالوا إلى صياغة موقف تسوية بين الرافضين لأزلية بعض الصفات وبين المثبتين لأزلية نفس الصفات. قال هشم الفوطي «إن الله لم يزل عالما قادرا حيا، وكان إذا قيل له: أتقول إن الله لم يزل عالما بالأشياء؟ أنكر ذلك وقال: أقول إنه لم يزل عالما أنه

---

(84) ع. س. النشار، **نشأة الفكر الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، 1978) ج. 2، ص. 234.

(85) **الأشعري، مقالات**، ص. 489 & Wensinck. *The Muslim Creed*, pp. 207-8.

(86) **الأشعري، مقالات**، ص. 486.

واحد ولا أقول بالأشياء لأن قولي بالأشياء إثبات أنها لم تزل وقولي أيضا بأن ستكون الأشياء إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود.»[87] من الملاحظ إذن أن السؤال المتعلق بتحديد أزلية أو زمانية بعض الصفات كان موضوع خلاف وارتباك فلسفي بين المتكلمين الذين كانوا يبحثون عن صيغة إيجابية تنظر إلى الله على أنه مالك للصفات ولكن بدون انتهاك أزلية الله التي هي أخص أوصافه والتي لا يجوز أن يشاركه بها أحد مهما كان.

ومن المثير للانتباه أن ابن كلاب المؤسس الحقيقي للمدرسة الأشعرية اعتقد بأن جميع الصفات الإلهية أزلية بدون استثناء حتى تلك التي تدعى صفات الأفعال،[88] بينما لم يأخذ الأشعري، وهو الذي سار خلفه في معظم القضايا التي نسبت إلى أهل السنة آنذاك، بهذا الرأي وأخذ برأي المعتزلة البصريين.

إن الصيغة الأوضح لتصنيف الصفات بين أزلية وزمانية نجدها عند متكلمي البصرة، معتزلة وأشاعرة معا؛ فالأشعري اتفق مع المعتزلة على أن صفات الأفعال محدثة في الزمان[89] خلافا لا بن كلاب. من جانب آخر، نجد المدرسة الماتريدية قد وافقت على تصنيف الصفات بين ذاتية وفعلية ولكنها تمسكت بمبدأ أزلية كل الصفات بنوعيها.[90]

لقد عرّف الأشاعرة صفات الأفعال أنها تلك التي يمكن أن يوصف بها الله وبأضدادها معاً، بينما لا يجوز تطبيق هذا المبدأ على الصفات الذاتية حيث لا يمكن القول إن أضداد هذه الصفات تحمل على الله. إن صفات كالعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والقدرة هي صفات ذاتية لا يجوز افتراض أن الله يمكن أن يتصف بأضدادها، كالجهل والعجز . . وهكذا. بينما يمكن وصف الله بأنه كاره وغاضب . . ومحب وراض . . ، في نفس الوقت. كما أن الصفات الذاتية أزلية ولا يمكن

(87) الأشعري، مقالات، ص. 488.

(88) الأشعري، مقالات، ص. 546.

(89) النسفي، تبصرة الأدلة، ج. 1، ص. 278-296؛ R. Frank, "Attributes, Attribution", pp. 269-70.

(90) أبو الثناء اللامشي، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، ت. أ. تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995) ص. 75 & النسفي، بحر الكلام (دمشق: مكتبة دار الفرفور، 1997) ص ص. 92-4.

تخيل الله بدونها بينما يمكن قبول المبدأ الذي يقر عدم أزلية صفات الأفعال، كالحب والرضا والرزق، . . ،[91]

الأشاعرة الذين ينتمون إلى الفضاء الثقافي البصري والذين اقتربت نظريتهم في تصنيف الصفات من المعتزلة تمسكوا بنظرية تصنيف الصفات الإلهية إلى ثلاثة أنواع: 1- صفات ذات، 2- صفات المعاني، 3- صفات الأفعال.[92] وهي أصناف كل منها يشير أو يثبت شيئا ما. فخر الدين الرازي الذي يعبر عن المدرسة الأشعرية يقول، إن صفات الأفعال ليست أزلية وليست معان قائمة بذات الله، إنها آثار تصدر عن الله. إن عبارة الله خالق تبقى بدون معنى حتى يخلق الله الخلق، وتبقى صفة الرزق بدون محتوى حتى يرزق الله عباده.[93]

3-4- الخلاف حول صفات: الإرادة والكلام والخلق

إذا كان معيار تحديد انتماء صفة من الصفات إلى هذا النوع أو ذاك يتمثل في إمكانية أو استحالة قبول الله لضد هذه الصفة، فإن السؤال الذي يبقى فارضاً نفسه هو، فيما إذا كان ممكنا أم لا اتفاق المتكلمين على الالتزام بتطبيق هذا المبدأ حتى النهاية. والذي نعنيه هنا بالتحديد هو صلاحية المبدأ في تطبيقه على صفات الإرادة والكلام والخلق أو (التكوين).

يعتبر الخلاف حول تحديد النوع الذي تنتمي له هذه الصفات أحد الأسباب الرئيسية في وسم فرقة كلامية بهويتها الخاصة بها واختلافها عن بقية الفرق. كانت الصفات المذكورة موضوع نقد حاد متبادل بين المتكلمين المسلمين وهذا النقد

---

(91) أبو الحسن الأشعري، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع** (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987) ص. 102.

(92) يحاول ريتشارد فرانك أن يثبت في دراسته المعنونة «الصفات والوصف» أن يبرهن على أن المتكلمين البصريين عملوا وفكروا في نفس الفضاء والأوليات اللاهوتية رغم الاختلاف بين مدارسهم، ونفس الأمر ينطبق على البغداديين الذي عملوا كذلك في وسط فكري مشترك جمع بين الخصوم في الكثير من القضايا الكلامية. إن مثال البصريين هم المعتزلة والأشاعرة الذين اتفقوا في أكثر من مسألة بينما مثال البغداديين هم المعتزلة أيضا والماتريدية الذين اتفقوا بدورهم بأكثر من مسألة.

(93) فخر الدين الرازي، **شرح أسماء الله الحسنى**، ت. ط. سعد (القاهرة: مكتبة ا لكليات الأزهرية، 1976) ص. 43-4، وسيف الدين الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، ت. ح. عبد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، بدون تاريخ) ص ص. 50-60.

يكتسب دلالة بالغة، حيث تبرز تفاوتات ومفارقات الخطاب الكلامي رغم اتفاقه بصورة عامة على المقدمات التي ينطلق منها، خصوصا المقدمات التي تتعلق بربط الذات الإلهية الواحدة والأزلية بالحوادث الزمانية المخلوقة والمتغيرة. وبكلام آخر، فإن التحليل العميق لأسس الخطاب الكلامي تجعلنا نتلمس بحث هذا الخطاب الدائم والمتعثر أحيانا، عن صياغة متماسكة للعلاقة بين الأزلي والزماني.

دافع المعتزلة عن مبدئهم في انتماء صفتي الإرادة والكلام إلى صفات الأفعال، أي إلى اعتبارها زمانية ومحدثة، بينما قال الأشاعرة بوجوب اعتبار هذه الصفات تنتمي إلى صنف الصفات المعنوية الأزلية. وضمن حدود المعايير التي تم طرحها سابقا فإن الأشاعرة برروا موقفهم بالقول إن اعتبار صفتي الإرادة والكلام صفات فعل سيؤدي حتما إلى النتيجة القائلة إن الله كان قبل خلق هاتين الصفتين يتصف بعكسهما أي بالخرس والاستكراه والغلبة.[94] بينما انطلق المعتزلة في تبريرهم لموقفهم من تعريف آخر للإرادة يجعل الاتصاف بضدها لا يخفف من كمال الله؛ فقالوا أن وظيفة الإرادة هي التحديد أو التخصيص للأعراض والصفات التي سيوجد عليها الشيء المخلوق؛ وطالما أن الله قد خلق الأشياء من عدم بعد أن لم تكن فليس هناك من مبرر للقول إن الإرادة أزلية وذلك بسبب ارتباطها بالشيء المخلوق موضوع الإرادة.

إن نقطة الخلاف الأخرى التي نشأت عن هذه المسألة هي المحل الذي ستخلق فيه الإرادة عندما يحدثها الله في وقت ما من الزمان، هل ستخلق في ذات الله أم أنها ستتخذ الأشياء التي توجد فيها محلا لها، أم أنها ستحدث في لا محل؟ إن المحل ضروري، لأن الصفة، حسب مقدمات المتكلمين، لا تقوم بذاتها. وبمناقشة هذه الاحتمالات قال المعتزلة إن افتراض ذات الله هي المحل الذي ستخلق فيه الإرادة غير ممكن لأن هذا سيؤدي إلى اعتبار الذات الإلهية محلا للحوادث التي تحصل في الزمان، الأمر الذي يرفضه المعتزلة تماما؛ كذلك الافتراض الآخر، الذي يقول بأن محل الإرادة هو الموجودات نفسها، غير ممكن

(94) الأشعري، **اللمع**، ص. 101، النسفي، **تبصرة**، ص. ج. 1، ص. 373، انظر أيضا، D. Gimaret, *La doctrine d'al Ash'arî*, pp. 291-2.

أيضاً لأن هذا سيجعل الإرادة صفة للأشياء التي تقوم بها ولن تبقى صفة لله، لأن الصفة هي صفة للشيء الذي تقوم به. وبالتالي فقد استقرت إجابة المعتزلة على اعتبار الإرادة مخلوقة في لا محل.[95] الأمر الذي وضعهم في مواجهة صريحة مع أساسيات علم الكلام التي لا يدخل في نطاق تفكيرها أن الصفة يمكن أن تقوم بذاتها، إذ لابد للصفة من محل تقوم به. وقد لجأ المعتزلة إلى هذا الحل كي تبقى الذات الإلهية واحدة غير مخالطة للحوادث وتبقى في نفس الوقت صفة لله وليس صفة لشيء آخر. ومما لا شك فيه أن المعتزلة كانوا على وعي تام بهذه المشكلة وعلى وعي بكسر مبدأ مهم من مبادئ علم الكلام الفلسفية ولكن رغم ذلك اعتبروا أن قيام الإرادة في لا محل أمر لا بد منه كما يقول القاضي عبد الجبار في **«شرح الأصول الخمسة»**.[96]

لقد برر المعتزلة وضعيتهم الفكرية تلك بالقول إن المسلمين كلهم لجأوا إلى القول بالخلق في لا محل ولكن دون تصريح علني بذلك. فجهم بن صفوان وهشام بن الحكم قالوا إن علم الله مخلوق في لا محل؛ كما اعتبر الأشاعرة ضمنا أن كلام الله مخلوق في لا محل، ومثال ذلك كلام الله لموسى، فموسى لم يسمع كلام الله الذي كان قائما في ذاته لأن هذا الكلام لا يمكن نقله. كذلك آمنت الفلسفة الإسلامية بعقول سماوية تقوم بذواتها في لا محل.[97]

وعلى أية حال، يذكرنا موقف المعتزلة هذا بموقف الجهم بن صفوان الذي، ربما، كان أول من قال بخلق الصفات في لا محل. أما الكرامية، الفرقة التي أسسها **محمد** بن كرام (ت. 255/ 869) فقد اتفقت مع المعتزلة بحدوث إرادة الله في الزمان ولكنها اختلفت معها في مسألة محل هذه الإرادة، ولم توافق مع المعتزلة في نظرية اللامحل، بل ذهبت إلى اعتبار الذات الإلهية نفسها هي محل هذه الإرادة المحدثة. وتميز الكرامية بين الإرادة والمشيئة، إذ يعتبرون الإرادة مخلوقة بينما المشيئة قديمة. فالله يريد ما ينوي خلقه بإرادة محدثة، وذات الله هي محل

(95) الآمدي، **غاية المرام**، ص. 52، والشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص. 244-5.
(96) عبد الجبار، **شرح الأصول**، ص. 449-52.
(97) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص. 245.

للحوادث الكثيرة التي تحصل بهذه الإرادات، وهذا الإحداث للإرادة يتم بالقدرة الإلهية، أما ما ينشأ خارج هذه الذات فإنه يحصل بفعل الإيجاد.[98]

إن التركيز على إبراز هذا الخلاف الفكري بين الفرق الكلامية، وهو خلاف صحي، يقصد منه إلقاء الضوء على المشاكل الكلامية الشائكة التي عاناها الفكر الكلامي الإسلامي في تاريخه وهو بصدد إيجاد إجابات ملائمة للسؤال الفلسفي: العلاقة بين الأزلي والمحدث، الواحد والمتعدد، اللامتناهي والمتناهي. ولعل الزواج الذي حصل بين الفكر الكلامي والفلسفة لاحقاً والذي عقد قرانه الغزالي وتبعه بعد ذلك الأشاعرة يأتي في هذا السياق وفي إطار التوق إلى الاستعارة من مقدمات خطاب آخر يوسع أو يعدل بواسطته الأسس والمقدمات التي انطلق منها.

هذا الخلاف حول صفة ما من صفات الله وفيما إذا كانت أزلية أم محدثة والمحل الذي تقوم فيه لم يقتصر على المعتزلة والاشاعرة والكرامية فقط ولكنها شملت مدرسة سنية كلامية بارزة أخرى هي الماتريدية. فالماتريدية اختلفت مع كلا الأشاعرة والمعتزلة بتمسكها بأزلية كل الصفات الإلهية، الذاتية والفعلية، وبالتالي فإن صفة الخلق أو التكوين هي صفة قديمة بالنسبة لهم. لقد كانت حجة الماتريدية في ذلك الأمر هي نفس حجة الأشاعرة في الإرادة ضد المعتزلة؛ فإذا كان الأشاعرة يهاجمون المعتزلة بالقول إن الله يجب أن يكون متصفاً بالإرادة أزلاً حتى لو كان موضوع هذه الإرادة لم يوجد بعد، كذلك الخلق، بالنسبة للماتريدية، يجب أن يتصف الله به أزلاً حتى لو كانت المخلوقات لم توجد بعد. وهو نفس القياس الذي يمكن تطبيقه على أشياء أخرى: فالله معبود أزلاً قبل أن يوجد العابد، والطعام هو طعام حتى قبل أن يأكله أحد. . ،.[99] وعلى أية حال فإن كل الصفات التي اعتبرها المعتزلة والأشاعرة صفات أفعال محدثة اعتبرها الماتريدية قديمة حتى في غياب مضمونها وموضوعها.

(98) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ص. 109-13.

(99) اللامشي، **التمهيد**، ص ص. 75-6.

4 ـ نظرية ابن تيمية في الصفات

ورث ابن تيمية هذه التركة الفكرية مع مشاكلها التي بقيت مثارة، وربما دون حل، في رأيه على الأقل. والذي يتعمق في تحليل الخطاب الكلامي يواجه نتيجة لا بد من مواجهتها وهي أن الكثير من المسائل في هذا الخطاب قد تم إقرارها بطريقة تحكمية افتقدت المبررات الفلسفية التي يتوجب أن تنطلق أو تنسجم مع أسس ومقدمات هذا الخطاب. ولكن رغم ذلك فإنه لا يجب الإقلال من أهمية الخطاب الكلامي عندما نشير إلى المشكلات الخاصة به، ألم تعاني كل الخطابات من أزمة ما في داخلها؟ ألا تلجأ كل الخطابات إلى الخطابة أحيانا والتقرير التحكمي في إقرار بعض قضاياها بما في ذلك الخطاب الفلسفي نفسه الذي يحمل شعار البرهان دائما؟ إن كل خطاب هو في أزمة ومعاناة داخلية بين أطرافه ومكوناته، ولكن هذه الأزمة تبقى غائبة ويبقى الخطاب متداولا أو مقبولا على المستوى الذهني حتى يأتي من يكشف عن هذه الأزمة ويشير من خلال النقد إلى أشكال المعاناة التي يبدو أن الخطاب كان غافلاً عنها.

ونحن هنا معنيون في إسهام ابن تيمية الفلسفي بوصفه إجابة من جملة إجابات أخرى، الأمر الذي يدفعنا للكشف عن بنية الفكر الكلامي وكذلك الإسلامي كي نقدر طبيعة الحل الذي قدمه ابن تيمية. وهذا الكشف الناقد كان قد مارسه ابن تيمية فعلا من أجل التأسيس لخطابه هو. إن المشكلة المتعلقة بطبيعة الصفات الإلهية والكيفية التي ترتبط بها مع الذات بالإضافة إلى الدور الأنطولوجي الذي تلعبه كانوا من جملة المسائل المركزية التي شغلت ابن تيمية. ويجب أن نتذكر دائما أن شأنه شأن كل المفكرين، ينتقد وجهات نظر من قبله ويأخذ منهم في نفس الوقت، وإذا كان هذا الأمر يشبه القانون في الفكر فإن القارئ لابن تيمية قد تغيب عنه هذه الحقيقة والسبب في ذلك أن ابن تيمية يريد هو نفسه تغييبها. فهو يمارس النقد الشديد على خصومه، خصوصا الفلاسفة والمتكلمين ويذهب فيعمم هذا النقد كي يبدو على أنه إدانة لخطاباتهم كلها ولكنه في نفس الوقت يأخذ منهم الكثير. وسنكرر هنا مرة أخرى القول إن طريقته تلك قد التبست على قراءه ومتبنيه إلى الدرجة التي اقترن بها اسمه بالعداء الشديد للكلام والفلسفة، وينسى هؤلاء القراء أن

ابن تيمية قد أخذ على عاتقه منذ البدء التوفيق بين «صحيح المنقول وصريح المعقول». وسنضع أيدينا بوضوح مع تقدمنا في هذا الكتاب كيف تأثر ابن تيمية بابن رشد وأبو البركات البغدادي وأحيانا ابن سينا، كما أنه لم يهجر القضايا الكلامية كما يتراءى للبعض، فقد بقي محافظاً على أوليات الفكر الكلامي في دور الصفات الإلهية كالإرادة في الخلق، ورفض فكرة العلل الثانوية التي تمسك بها الفلاسفة. صحيح أن ابن تيمية قد أعاد صياغة كل تلك المسائل ووضعها في إطار فلسفي مختلف جدا عن أسلافه إلا أنه لم يقم باستبدالها كليا. ولكن يجب أن ننتبه هنا أيضا أن فكر ابن تيمية لم يكن إصلاحا للفكر الكلامي أو تعديلا له؛ أبدا، بل إن التعريف الأولي لفكر ابن تيمية هو أنه محاولة أصيلة للإجابة عن سؤال العلاقة بين الأزلي والمحدث، ذلك السؤال الذي شغل كل الخطابات الإسلامية حتى الذين توقفوا في الأمر ورفضوا «الخوض» أو النقاش فيه.

إن محاولة ابن تيمية تتمتع بخصوصية وجرأة فكرية تستحق أن نعتبرها إسهاما حقيقيا، ليس فقط في تقديم صياغة للمشكلة الفلسفية الأم ولكن أيضا في كسر أوليات فكرية بقيت دون مساس على مدار تاريخ طويل من الفكر الإسلامي. وكان التبرير «المنطقي» هاجسا يلاحق ابن تيمية في كل قضاياه ويجعله يغامر في رحلة فكرية من نوع خاص، رحلة لا تعرف الاعتراف بالبديهي والمتداول والمقبول والشائع، رحلة تدخل مناطق محظورة من الفكر وأولياته لم يجرؤ الكثيرون أن يدخلوها.

ويجب أن نلاحظ أن ابن تيمية لم يقدم حلَّة أو إسهامه الفلسفي في كتب مستقلة كما عرفت التقاليد الفلسفية الإسلامية، إذ أنه بالرغم من حيازته على فكر فلسفي مهم نجد هذا الفكر موزعا في كتبه وضمن موضوعات عديدة عقيدية ودينية. إن معظم كتبه تتسم بالطابع النقدي الذي نراه من خلاله يقدم إجاباته عن المسائل موضوع النقد.

ولكنه يبقى في النهاية متكلم وفيلسوف، وهذا أمر يمكن ملاحظته من خلال مصطلحاته الجديدة والأفكار التي ذهب في الدفاع عنها وتبريرها. ومن يقرأ ابن تيمية جيدا يجد أنه بالرغم من دعواه بأنه يرفض الكلام والفلسفة في عدة مواضع إلا

أنه فكر غارق في الكلام والفلسفة حتى أذنيه، لقد بقي يتحرك ويفكر ضمن هذا الفضاء وكان مهموما بنفس السؤال الذي شغل هؤلاء الذين أتوا قبله ووجه لهم نقده الحاد.

في مقاطع كثيرة من كتاباته يبرر ابن تيمية نواياه الحقيقية في القول إنه لا يرفض الكلام والفلسفة كليا ولكنه يرفض صيغاً ومصطلحات معينة في هذين الخطابين. ويبدو بأنه لا يكن العداء للخطاب العقلاني الكلامي والفلسفي ولكنه يعبر عن رفضه للطريقة التي مارسها المتكلمون والفلاسفة في مناقشتهم للقضايا الأنطولوجية الأساسية.(100)

إن الصيغة التي تمسك بها ابن تيمية فيما يتعلق بالعلاقة بين الذات والصفات هي التي تنص على أنهما «شيء واحد». فهو لا يقبل بذات من جهة وصفات من جهة أخرى، بل كلاهما عنده شيء واحد ويشكلان معا وحدة الله ووجوده الموضوعي. وكما رأينا فإن الأشاعرة نظروا إلى هذه الصفات على أنها معان تقوم بذات الله وكان المتكلمون مشغولين في تحديد ما إذا كانت هذه الصفات أشياء أم لا من أجل تثبيت موضوعيتها أو نفيه ولكن لا نرى في الكلام المبكر محاولات لتحديد طبيعة هذه الصفات أو تحديد المقصود بشيئية هذه الصفات. إن القول إن هذه الصفات هي معان تمثل عللا أو مصادر لغوية لأسماء الأفعال التي يتصف بها الله ليس كافيا بالنسبة لابن تيمية. بل لقد ذهب إلى الإقرار بأن طبيعة هذه الصفات يجب تحديدها من خلال دورها الأنطولوجي، أي يجب أن يكون هذا التحديد

(100) يوجه ابن تيمية في مناسبات عديدة اللوم للمتكلمين بسبب فشلهم في الدفاع عن الإسلام بالعقل. وفي أحيان أخرى يلوم المتكلمين والفلاسفة معا بسبب الطريق التي استخدموا بها الطرق العقلية، إن مصطلحات وطرق المتكلمين لم تدرك قلب الحقيقة ولا تتفق مع صريح المعقول بالنسبة له. ويتهمهم بأن الطرق العقلية التي استخدموها أدت بهم إلى الحيرة والاضطراب، وهذا «الاضطراب والحيرة» هي التي جعلت الرازي مثلا يقول في أيامه الأخيرة، حسب ابن تيمية، أن الطرق الكلامية كلها خاطئة، وهي التي جعلت الغزالي الذي صرف حياته في الرد على الخصوم لا يستطيع الاستقرار عل رأي واحد معين، الأمر الذي قاده في النهاية إلى اللجوء للتصوف عله يمنحه هذا اليقين الذي كان يبحث عنه؛ ونفس الأمر ينطبق على إمام الحرمين الجويني الذي «يقال» أنه هجر علم الكلام في آخر حياته. ولكن العقل الصريح، كما يؤمن ابن تيمية، يجب أن يقود ويتفق مع ما يثبته ويقدمه القرآن. انظر، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ص ص. 126-36.

فلسفياً أكثر منه لغوياً وأكثر من كونه مجرد تبرير لغوي لاستخدامنا لأسماء الأفعال مثل: عالم، قادر، حي، بصير، . . .، يجب أن تكون هذه الصفات، بكلام آخر، هي أعم الكليات بالمعنى الفلسفي الدقيق، أي هي أجناس وأنواع، الأمر الذي يرسم الافتراق الأول بينه وبين المتكلمين.

في سياق دفاعه عن نظريته بموضوعية الوحدة الإلهية وبأن ذات الله وصفاته هما شيء واحد، يفند ابن تيمية وجهات النظر التي استلهمت جهم بن صفوان ويطلق حكمه العام عليها في قوله بأن كل محاولة لتنزيه الله تضعه فوق الوصف وفوق اعتباره فاعلاً أزلياً هي وجهة نظر جهمية، بما في ذلك معظم المتكلمين والفلسفة والمتصوفة، وحتى الأشاعرة أنفسهم كما سنرى لاحقاً.

يكرر ابن تيمية في كل كتاباته بأنه يؤمن بإثبات الصفات المتحدة مع الذات والتي تشكل كلها الله، ولا يتفق مع أولئك الذين يعتبرون الصفات زائدة على الذات. وفي بعض المواضع ينتقد الأشاعرة في صيغتهم حول الصفات التي تقول بأنها «لا هي الله ولا هي غيره»، فهذه العبارة لا يمكن حملها على الله لأنها تتضمن معنى الغيرية أو الاختلاف بين الله وصفاته. إن حد «الغيرية» يعني ضمنا أو صراحة أن أحد طرفي الكائن، ذاته أو صفاته، مختلف عن الآخر ومتميز عنه، بمعنى أن هذين الطرفين يمكن معرفته بعيدا عن الآخر.[101] وفي معرض رفضه لحد «الغير» وتشديده على وحدة الله وصفاته يبدو ابن تيمية قريبا من أبي الهذيل العلاف، هذا إذا حاولنا عقد تلك المقارنة، مع العلم أن ابن تيمية لا يستخدم العبارة المشهورة التي استخدمها أبو الهذيل، «هي هو»، «الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو» وهكذا. إن خلاف ابن تيمية مع أبي الهذيل يكمن في تحديد طبيعة هذه الصفات حيث لا تسعفنا المصادر في ذكر رأي أبي الهذيل حول طبيعة الصفات كالعلم والقدرة المتحدتان مع الله، ولكن المصادر تشير إلى أن أبا الهذيل أكد على أن العلم والقدرة ليسا فقط أسماء فاعل «عالم»، «قادر»، . . بل يمتلكان نوعا من الكينونة المفهومية، لغوية أو غير لغوية، التي تطابق الله في ذاته. ابن تيمية الذي يتفق معه في الاعتراف بكينونة هذه الصفات وبهذا التطابق، يعطي الصفات

(101) ابن تيمية، درء تعارض العقل، ج. 5، ص. 328.

معناها الفلسفي الدقيق والواضح. إن العلم والقدرة والسمع والبصر والحياة والخلق والإرادة والكلام وكل الصفات الذاتية أو التي كان يسميها المتكلمون الفعلية، هي عنده كليات، أجناس وأنواع، تمثل مع الله كائن واحد. وفي هذا السياق ومن نفس المنطلق يبدو ابن تيمية أيضا هادئا جدا في حديثه عن الأشاعرة، فهو يتفق معهم على أن الصفات ليست مجرد أسماء فاعل أو أسماء مفعول. ومن أجل ذلك يذهب أحيانا إلى التسامح أو إلى إيجاد تبرير للأشاعرة في الصفات رغم اختلافه الكبير عنهم، فيقول إن موقفهم (الأشاعرة) يمكن أن يكون مقبولا إذا كان يعني موقفا ذاتيا ذهنيا فحسب، أما إذا قصد الأشاعرة بموقفهم من علاقة الصفات بالذات الذي يتضمن الغيرية أي اعتراف موضوعي بهذه الغيرية فهذا خطأ كبير. ومن أجل البحث عن المزيد من التبريرات للأشاعرة يقول أيضا إن صيغتهم تلك مقبولة إذا كان القصد منها منافحة وجدال الآخرين الذين يؤمنون بذات إلهية مجردة عن الصفات، فبهذه الحالة تمتلك هذه الصيغة شرعيتها.[102]

إن الحقيقة عند ابن تيمية هي في التأكيد على أن الله وصفاته يشكلون كيانا واحدا بدون أي غيرية، لا شيء زائد على الذات الإلهية ولا تحتاج هذه الذات إلى شيء غيرها. فقولنا أن الله عالم بعلم قائم بذاته وقادر بقدرة قائمة بذاته يجب أن لا يتضمن فكرة أن الذات البعيدة عن الصفات شيء مستقل قائم بذاته[103] تختلف ضمنا أو صراحة عن صفاتها. وابن تيمية كان يعي تماما أن موقفه هذا يقربه من موقف أبي الهذيل لذا نراه يحاول أن يرسم حدودا فارقة بينهما، فيقول، إن النظر إلى الذات والصفات على أنهما شيء واحد لا يعني أنهما متطابقان بمعنى أن العلم هو ذات العالم والقدرة هي ذات القادر. وبطبيعة الحال فإنه حتى أبي الهذيل رفض المطابقة بهذا المعنى ورفض القول إن الله بذاته هو علم وقدرة.[104]

ولكن رغم ذلك فإن ابن تيمية لم يشرح اختلاف صيغته عن صيغة أبي الهذيل. صحيح أننا هنا أمام صيغتين: «الله والصفات شيء واحد» و«الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو»، ولكن مضمون هاتين الصيغتين متقارب جدا، عدا عن أن

(102) ابن تيمية، دره تعارض العقل، ج. 5، ص. 328.
(103) ابن تيمية، دره تعارض العقل، ج. 5، ص. 329.
(104) الأشعري، مقالات، ص. 484.

صيغة «الله والصفات شيء واحد» هي صيغة معتزلية أصلا. بل يذهب ابن تيمية أكثر من ذلك في دفاعه عن المعتزلة ضد اتهام ابن رشد الذي قال بأن موقف المتكلمين من الوحدة الإلهية القائم على الذات والصفات يقتضي الجسمية؛ فيقول: بأنه يجوز القول إن الله عالم وقادر بنفس الطريقة التي نقول فيها زيد عالم وقادر. وبالفعل فإن ابن رشد أجاز وصف الله بأنه عالم وقادر ولكنه رفض اعتبار هذا الوصف قائما على ثنائية الذات والصفات، الحامل والمحمول، يقول ابن رشد:

«ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات، هل هي الذات أم زائدة على الذات؟ أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد وقديم، والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها. . (وهذا) يلزمهم . . أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم. وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو أن يقولوا إن كل واحد منها قائم بنفسه. فآلهة كثيرة، وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة أقانيم: الوجود والحياة والعلم، . . وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب: إن الذات والصفات شيء واحد هو أمر بعيد من المعارف الأول، بل يظن أنه مضاد لها، وذلك أنه يظن أن من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم، وأنه ليس يجوز أن العلم هو العالم إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة مثل أن يكون الأب والابن معنى واحد بعينه. . فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور والتصريح به بدعة.»(105)

ورغم أن ابن تيمية لم يتخذ الصيغة الأشعرية أساسا لنظريته في الوحدة الإلهية إلا أنه يرد على ابن رشد في هذا الأمر وكأنه يريد أن يبرهن على أهمية تثبيت الصفات الذي هو أصلاً من أصول فكره، فابن رشد الذي انتقد المتكلمين المعتزلة والأشاعرة لم ينج من النقد بدوره، يقول ابن تيمية: «ويقال له: «الابن رشد» كل ما تلزم به الأشعرية وأمثالهم في إثبات الصفات، يلزمونك إياه في كل ما نفيته. فإذا قلت: الموصوف بالصفة لا يكون إلا جسما. قالوا: والمسمى بالحي والعالم القادر

(105) ابن رشد، الكشف، ص ص. 74-75.

لايكون إلا جسما. . فإذا أمكنك أن تثبت هذا لغير جسم، أمكنهم ذلك، وإن لم يمكنك لم يمكنهم. فهذا السؤال لازم لجميع الناس.»[106]

4-1- رأي ابن تيمية في نظرية الأحوال ووحدة الله

إذن رفض ابن تيمية نظرية الصفات الزائدة على الذات (أشاعرة وماتريدية) كما رفض الاقتصار على وصف الله بأسماء الأفعال (المعتزلة). ولكن إقراره إن الصفات الإلهية هي أجناس وأنواع وبالتالي فهي تملك نوعا من الكيانية المفهومية جعله قريبا بدرجة ما من الأشاعرة الذين اعترفوا بنوع من الكيانية للصفات، رغم الاختلاف كما ذكرنا بين الطرفين.

من الممكن بسهولة أن نفترض أن ابن تيمية كان مطلعا على نظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي من خلال كتاب الشهرستاني **«نهاية الإقدام في علم الكلام»**. وذلك بسبب ورود اسم هذا الكتاب عدة مرات في كتابات ابن تيمية، وهذا الكتاب، يعرض، كما مر معنا، الأحوال عند أبي هاشم على أنها كليات، الأمر الذي يخفف من دهشتنا لماذا لم يوجه ابن تيمية نقدا لهذه النظرية. بل على العكس من ذلك نجده بعد إقراره على أن الصفات تشكل مع الذات شيئا واحدا يقول بأن التحقق العميق يقتضي منا اعتبار الأحوال كليات كما اعتبرهما مثبتو الصفات،[107] ويبدو أنه يشير ضمنا هنا إلى الباقلاني والجويني الأشعريين الذين تبنيا نظرية أبي هاشم بالأحوال.

وفي دفاعه عن نظرية وحدة الله يعترف ابن تيمية أن سؤال وحدة الله سؤال صعب في الفكر الإسلامي، فالفلاسفة فشلوا في رأيه في البرهنة على وحدة الله بطريقة يصعب دحضها. وهم أنفسهم وقعوا في الشيء الذي انتقدوا المتكلمين فيه. نعم لقد نظر المتكلمون للوحدة الإلهية على أنها وحدة ذات وصفات أي وكأنها وحدة لجانبين اثنين ولكن الفلاسفة أيضا نظروا إلى الوحدة الإلهية أيضا على أنها وحدة عاقل وعقل ومعقول، الأمر الذي يعني أن الله هو وحدة الفاعل والمنفعل معا. كذلك فإن نظرية الفلسفة في الصفات تجعل الصفات مندمجة مع الذات

---

(106) ابن تيمية، درء تعارض، ج. 5، ص. 330.
(107) ابن تيمية، درء تعارض العقل، ج. 5، ص. 398.

بطريقة تصبح المعرفة هي نفسها القدرة والإرادة والحياة . . ، وهي كلها حقائق متباينة . ومن جهة أخرى فقد جوز الفلاسفة اعتبار الله كائنا تتحد فيه الماهية والوجود، الأمر الذي يشبه نظرية المتكلمين في وحدة لله على أنها ذات وصفات. ففي كلتا الحالتين نحن أمام خلط بين الذاتي والموضوعي فالله بوصفه ماهية هو فكرة مجردة، أما الوجود فيفترض أنه ينتمي إلى الحقيقة الموضوعية.[108]

وفي مكان آخر يوجه ابن تيمية نفس الانتقاد الذي كان قد وجهه سابقا الغزالي ضدهم المتعلق بمفهوم البساطة الإلهية المطلقة التي لم يستطع الفلاسفة في رأيه أن يحافظوا عليها. إن هذه الذات هي بسيطة مطلقا من جهة وهي مصدر مباشر للتعدد من جهة أخرى، الأمر الذي يشير إلى تناقض في مفهوم الوحدة الإلهية عند الفلاسفة. إن مبدأ «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» هو مبدأ خاطئ في رأيه ويعكس الاضطراب عند الفلاسفة. «فإذا لم يصدر عنه إلا واحد كما يقولونه في العقل الأول فذلك الصادر الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد وهلم جرا، وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه والكثرة وجودية كان يصدر عن الأول أكثر من واحد.»[109]

لقد كان ابن تيمية يدافع في كل كتاباته على ضرورة التأكيد على وحدة الله بوصفها وحدة موضوعية غير متخيلة في الأذهان، وهذا ما أدى به لأن ينتقد كل أولئك الذين قدموا صياغات ذهنية مجردة عن الله. وكان يدافع في نفس الوقت عن فكرة الوحدة الإلهية غير المركبة من عناصر متعددة كما توحي بعض أفكار المتكلمين. إن الأمر المهم في كل ذلك هو دفاعه عن وحدة الله بوصفها مصدر فعل أزلي، وهذا الفعل لم يبدأ في الزمان ولن ينتهي أيضا في الزمان.

4-2- رفض تصنيف الصفات عند ابن تيمية

حاول ابن تيمية بخلاف المتكلمين السابقين عليه خلق نظام فلسفي متماسك يتعلق بالوحدة الإلهية يتفق فلسفيا مع القول بالقدم في الخلق من أجل التغلب على المفارقات في الفكر الكلامي. فذهب للدفاع عن فكرة أزلية كل الصفات الإلهية مع

(108) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 215.
(109) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج. 1، ص. 112.

الرفض الحاسم لتصنيف هذه الصفات إلى أنواع متعددة. ويبرر ابن تيمية رفضه هذا بالقول إن أولئك الذين قسموا الصفات إلى صفات ذاتية وصفات معنوية اعتمدوا على نظرية أرسطو في المحمولات: فصفات الذات هي التي لا يمكن للعقل أن يتعقل الشيء بدونها، بينما يمكن تعقل الشيء بدون صفات المعاني. إن الله لا يمكن الكلام عنه بدون صفات كالوجود والأزلية، ولكن يمكن الكلام عن الله بدون صفات كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر. «الفرق بين الصفات الذاتية والصفات المعنوية، بأن الذاتية لا يمكن تقدير في الذهن بدون تقديرها، بخلاف المعنوية»[(110)].

يفسر ابن تيمية تصنيف المتكلمين للصفات على أنه وقوع تحت تأثير المناطقة الذين ميزوا بين ما هو ماهوي وما هو لازم، أو بمعنى آخر بين لوازم الماهية المقومة للذات وبين لوازم الوجود العرضية. وهذا التمييز حسب ابن تيمية يعود أساسا أو يعتمد على تمييز آخر يقوم على الفصل بين الموجودات الذهنية (الماهيات) وبين الموجودات الواقعية (الأعيان)؛ فالماهيات المقومة للذات هي تصوراتنا الكلية عن الشيء، وهي مفاهيم عقلية يمكن زيادتها ونقصانها حسب تفكيرنا بالشيء، وهي مفاهيم عقلية يتم التعبير عنها بالألفاظ. أما بالنسبة للصفات التي يمتلكها الشيء موضوعيا فيجب أن تكون لازمة كلها للموجود وبالتالي يصبح من التكلف أن نميز بين صفات الذات وصفات المعاني، فالله وهو هنا استثناء بالنسبة لابن تيمية يملكها جميعا دون أوليات أو تراتب، لأن هذا التراتب يظهر فقط حين نميز في أذهاننا بين ماهو عرضي وما هو ماهوي.[(111)]

إن الله يملك كل صفاته الذاتية والمعنوية والفعلية منذ الأزل بالتساوي بدون أي افتراض أن أحدها هو أكثر أهمية من الأخرى. كل الصفات الإلهية هي كليات

(110) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 108.

(111) يشرح ابن تيمية هذا الأمر من خلال نقد منطق الفلاسفة الذي يقوم على التمييز بين الماهوي والعرضي في تعريف الشيء. انظر، **جهد القريحة في تجريد النصيحة** الذي ترجم تحت عنوان، ابن تيمية ضد المناطقة اليونانيين:

Wael Hallaq's translation of this treatise under the title *Ibn Taymiyya Against Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993) p. 29.

أزلية وفي حالة فعل لا يتوقف، كل صفة تنتج حسب وظيفتها آحادها وكلها متحدة مع الذات مشكلة كائن واحد.[112]

4-3- دور الصفات الإلهية في الخلق

بهذا التأكيد على أن الصفات الإلهية هي أجناس وأنواع كلية تعمل أزلاً، يرسم ابن تيمية خطا آخر للافتراق عن علم الكلام. إن النقد المستمر لجهم بن صفوان ومدرسته وتفرعاتها اللاحقة لم يقتصر على إنكار جهم لأزلية الصفات الإلهية وتجريد الله من الوصف الإيجابي بهدف صياغة موقف تنزيه كامل لله. بل يمتد هذا النقد إلى نقد فكرة الخلق من العدم التي اعتبرها ابن تيمية فكرة جهمية بامتياز وذلك لأنها تعطل الله عن الفعل الأزلي وتجعل من تعليق هذا النشاط الفعال الأزلي لله موقف معطل لفكرة الله ذاتها.[113]

إن تأكيد ابن تيمية على الفاعلية الأزلية لله يبطل فكرة الخلق من عدم ويمثل نقطة افتراق بغاية الأهمية بينه وبين علم الكلام. كما أن موقف ابن تيمية المدافع عن أزلية كل الصفات الإلهية لا يقربه من الماتريدية ولا الكلابية اللتين تمسكتا بنفس الموقف، لأن ابن تيمية ينظر للصفات على أنها أجناس وأنواع أولا وأن نشاطها أزلي في حين بقيت المدرستان المذكورتان مؤمنتان بفكرة الخلق من عدم. لقد كان دفاع الماتريدية عن أزلية كل الصفات يقوم على مبدأ «حق الله»[114] في اتصافه بكل الصفات أزلا، وبالتالي فإن حجة الماتريدية في نظريتهم تلك تختلف تماما عن نظرية ابن تيمية الذي أراد أن يؤسس لموقف فلسفي جديد ومختلف تماما عن كلا الكلام والفلسفة.

إن تقرير أزلية الصفات عند الماتريدية إذن ليس موقفا فلسفيا ولا يطمح لأن

---

(112) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص110,.

(113) في سياق نقده لنظرية الخلق من عدم وأن العالم له بداية، يسبق أبو البركات البغدادي ابن تيمية في تسمية هذه النظرية بأنها نظرية في التعطيل، وأن أصحابها معطلة. فطالما أن صفات الله أزلية فإن هذا يفترض أن هذه الصفات يجب أن تكون فعالة أزلا أيضا وإلا سيكون هناك شيء ما قد منع الله من الفعل. أنظر، أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة الإلهية** (حيدر آباد، 1358/ 1939) ج. III، ص. 34.

(114) اللامشي، **التميهد**، ص. 75.

يفسر الفعل الإلهي في العالم ولا يريد أن يفترق عن المقدمات الكبرى للمدارس الكلامية كالأشاعرة والمعتزلة في مسألة تعطيل الله عن الفعل أو تقديم تفسير جديد للخلق. وفي نفس الوقت لا يتفق ابن تيمية مع الفلاسفة الذين يعالجون فكرة أزلية الخلق بطريقة لا تحقق في رأيه التماسك المنطقي المطلوب، كما سنرى بالتفصيل لاحقا.

إن نفاة الصفات، عنده، قد جردوا الله من الوصف الإيجابي بهدف تنزيهه وإبعاده عن أي احتمال يشركه مع الأجسام المادية، أما أصحاب الثيولوجيا الإيجابية (معتزلة وأشاعرة وماتريدية) فقد اعترفوا بأزلية الصفات، بعضهم أو كلها إلا أنهم جردوا الله من الفعل الذي يجب أن يلازم طبيعة وإرادة وقدرة الله حسب ابن تيمية. وباختصار فإن نظرية الخلق من العدم التي أراد المتكلمون من خلالها التأكيد على تفرد الله الأزلي في الوجود أدت بهم إلى تعطيل الله عن الفعل وإلى الحيرة في الإجابة عن السؤال الفلسفي المهم: لماذا لم يكن الله يخلق ثم أصبح يخلق؟

يمكن تلخيص الأسس الفلسفية التي أنشأها ابن تيمية في وحدة الله بالعناوين الرئيسية التالية:

1- وحدة الذات والصفات.

2- الصفات هي أجناس وأنواع بالمعنى الفلسفي الدقيق.

3- كل الصفات أزلية.

4- وبالتالي فإن الفعل الإلهي أزلي أيضا.

هذه الأسس جعلت من ابن تيمية صاحب وجهة نظر فريدة في تاريخ الفكر الإسلامي عامة والثيولوجيا الإسلامية خاصة. وسنرى كيف ستسمح وجهة النظر هذه بالإسهام في الإجابة عن سؤال العلاقة بين الأزلي والمحدث. فالصفات التي لم يكن لها دور فلسفي واضح وحاسم في الكلام المبكر سوى الوصف الإيجابي لله وإيجاد علل لغوية للأحكام التي نطلقها عليه أخذت عند ابن تيمية أقصى مدى فلسفي وساهم من خلال جعلها كليات أزلية إلى التخلص من التحكمية الكلامية السابقة لحد كبير التي تسللت إلى الخطابات الإسلامية التي سبقته في تفسير الخلق.

إنه من الصعوبة بمكان أن نجد في علم الكلام شرحا للعلاقة بين أزلية الصفات

وكيفية صدور العالم عنها كما يصعب إيجاد تفسير عميق للعلاقة بين وحدة وثبوت الصفات من جهة وبين تغير وزمانية الأشياء المحدثة في اللحظات الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، من جهة أخرى. إن العلاقة الوحيدة التي يفترضها المتكلمون بين هذين الطرفين هي ما يسمونه بعلاقة «التعلق». فصفات المعاني السبع المعروفة تبقى ثابتة وأزلية وتامة بينما تغرق الأشياء المحدثة في تغير وفناء مستمرين. إن التعلق يقتضي نظرياً نوعاً من التغير في العلاقة بين الصفات والأشياء المحدثة، ولكن الصفات تبقى عند المتكلمين بعيدة عن أي تغير وتبدل بإصرار كلامي تحكمي يتجنب مواجهة السؤال الفلسفي الصعب حول طبيعة العلاقة بين الطرفين، ومن هنا تمت تسمية هذه الصفات السبع المعنوية بصفات التعلق.(115)

---

(115) Eric Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1984) pp. 151-2.

الفصل الثاني

الله والحدوث وبنية العالم

1 ـ مفهوم الحدوث في علم الكلام والفلسفة

إن النقد المتبادل بين المتكلمين والفلاسفة والذي وصل ذروته في كتابيّ **(تهافت الفلاسفة)** للغزالي و**(تهافت التهافت)** لابن رشد، قد أبرز الجهد الفكري الكبير الذي بذله المسلمون من أجل تقرير إجابة ملائمة لسؤال الخلق الذي شغلهم.

إن الهم الرئيسي للمتكلمين يمكن تلمسه في إصرارهم على تأكيد الإرادة والقدرة الإلهيتين بوصفهما الوسيلتين الوحيدتين اللتين خلق الله الكون بهما، وفي رفضهم الإقرار بأية نظرية تستبعد من ساحة تفكيرها دور هاتين الصفتين في الخلق. وقد أدى بهم هذا الموقف إلى التضحية بصياغة نظرة للعالم مؤسسة على العلاقة السببية بين الموجودات. فالأشياء عند المتكلمين، بسبب تعلقها الكامل بالإرادة الإلهية لم يعد ينظر إليها على أنها تملك أي قدرة داخلية أو تأثير متبادل فيما بينها لأن الله هو الفاعل الوحيد في الكون. في الوقت الذي كانت فيه الفلسفة، على العكس من ذلك، تنظر إلى العالم على أنه يقوم على نظام وخطة محددتين، تأتي العلاقة السببية بين الموجودات لتؤكد وتبرهن على تلك الخطة الإلهية والنظام المودع في الأشياء. والأمر المهم هنا هو أن السببية في العالم لم تكن بديلا عن الإرادة أو القدرة الإلهية عند الفلاسفة، كما يعتقدون هم أنفسهم، ولكنها على العكس تترجم هذه القدرة مع إضافة الحكمة الإلهية في خلق العالم. هذه الحكمة ستكون عرضة للإهمال إذا لم يتم فهم العالم على أساس سببي.

ورغم هذه الخلافات فإن النقاشات التي أثيرت بين المتكلمين والفلاسفة حول

الخلق قد أدت بكل طرف منهم لأن يتأثر بالآخر حتماً، رغم إنكار الطرفين لهذا التأثر. فالغزالي الذي انتقد ابن سينا قد تبنى بعض آراء هذا الأخير في مسائل عدة. وبالطريقة نفسها، فإن ابن رشد الذي انتقد الغزالي لم يكن قادراً على تجاهل مواضع النقد التي ركز عليها هذا الأخير في مناقشته للفلاسفة. وهذا يفسر الأهمية التي يتمتع بها كليهما: الغزالي الذي مثل محاولة بارزة في التوفيق بين الكلام والفلسفة من خلال تقديم وجهة نظر حول الخلق تطمح أن تكون متماسكة وتأخذ باعتبارها الإرادة الإلهية من طرف، والارتباط السببي بين الأشياء في الكون من طرف آخر. وأهمية ابن رشد بدوره، تأتي بسبب محاولته إعادة الصياغة الفلسفية للكون بطريقة تتجنب الأخطاء التي ارتكبها أسلافه كابن سينا، وتأخذ، بالوقت نفسه، بعض المسائل الدينية النصية بالاعتبار والتي اتُهم كلاً من الفارابي وابن سينا بتجاهلها.

يهدف هذا الفصل إلى الكشف عن محاولات كل من الغزالي، المتكلم واللاهوتي ذي المكانة العالية في الفكر الإسلامي، وابن رشد الفيلسوف الكبير. ولكن هذا الفصل لا ينوي القيام بعرض وصفي لآراء كل من المفكرين، إنما يذهب نحو طرح التساؤلات النقدية التي تتعلق بقدرتهما على تحقيق درجة من النجاح في إزاحة المفارقات والتناقضات في خطابهم الكلامي والفلسفي.

إنه أمر صعب أن نتعرف على إسهام ابن تيمية الفلسفي بدون مراجعة ما أنجزه الغزالي وابن رشد. لأن ابن تيمية نفسه يمثل محاولة أخرى للتوفيق بين الكلام والفلسفة وبالتالي فإن تجنبه لمواضع الفشل عند الغزالي، وتأثره بفلسفة ابن رشد لا يمكن التعرف عليهما بدون الكشف عن وجهات نظر هذين المفكرين، خصوصا في مسألة الخلق بوصفه سؤالاً فلسفياً.

إن سؤال الخلق يتضمن عدة مشكلات تواجه المفكر المسلم وتطالبه بحلها كما يخبرنا تاريخ الفكر الإسلامي ذاته بذلك: أولا كيفية التوفيق بين الإرادة الإلهية من جهة وبين الضرورة السببية في العالم من جهة أخرى، ثانيا: مشكلة تفسير الكيفية التي تم بواسطتها صدور التنوع الكوني الهائل من كائن واحد بسيط غير مركب، ثالثا: مشكلة الفاعلية الإلهية أو تعريف الفعل وتحديد من هو الفاعل الحقيقي؟ وأخيراً مشكلة وحدة الله ذاته وكيف يمكن النظر إليها بطريقة تخدم مجمل الموقف

الفلسفي، لأن أي موقف من الوحدة الإلهية، خصوصاً العلاقة بين الذات والصفات، يرتبط حتما مع مسألة الخلق كلها، ولا يمكن التمسك بالانفصال بين الموقفين إلا في خطاب يطرح قضاياه بطريقة تحكمية.

1-1- نظرية المتكلمين في الحدوث

إن مفهوم الحدوث، مفهوم مركزي في أي نقاش في الفكر الإسلامي، لأن معظم المشاكل الفلسفية تصدر عن هذا المفهوم واستتباعاته الأخرى، وتأتي في مقدمة هذه المشاكل مسألة العلاقة بين العالم المخلوق والله، بوصفهما مختلفين جذرياً.

1-2- العالم مركب من جواهر وأعراض

لقد اعتمدت محاولة المتكلمين في التعبير فلسفياً عن القدرة الإلهية في الخلق على تجريد العالم المخلوق من أية قابلية ذاتية أو قدرة طبيعية (باستثناءات قليلة). فقد اعتقد المتكلمون بانفصال تام بين الله، الفاعل المؤثر والخالق الوحيد، من جهة، وبين العالم بوصفه مجرد موضوع منفعل للفعل الإلهي، من جهة أخرى. ومن أجل صياغة هذا الانفصال بين الله والعالم فلسفياً، والبرهنة على حدوث العالم واعتماده الكلي على الفعل الإلهي، ابتكر المتكلمون فلسفة سميت لاحقاً بأنها مناسباتية، بمعنى أن كل فعل أو حركة أو حادث في الكون هو شيء منفصل عن ما قبله وما بعده من أفعال وأحداث، وعلى أن هذا الفعل أو الحدث يتم بإرادة الله وقدرته. وبالتالي فإن كلمة «مناسبة» هنا التي أخذت منها كلمة مناسباتية، تعني أن أي شيء في العالم لايمثل أكثر من مناسبة لفعل الله به.

ومن أجل ترجمة هذه المقدمة المذكورة حول طبيعة العلاقة بين الله والعالم، قام المتكلمون بصياغة فلسفة تقوم على ثنائية الجواهر والأعراض. وبغض النظر عن الأصول التي استمدت منها هذه النظرية، يونانية أم هندية، فإن الأمر المهم بالنسبة لنا، هو الطريقة التي صاغ بها المتكلمون وجهة نظرهم بحيث مكنتهم من ترجمة المقدمة المذكورة التي تنص على أن العالم مجرد موضوع أو مناسبة للفعل الإلهي، وعلى أن الله هو الفاعل الوحيد على الحقيقة.

تأسست الفلسفة الكلامية على مفهوم الشيء المركب من جواهر وأعراض. الجوهر هو مجرد نقطة هندسية لكنها متحيزة في المكان، أما الأعراض فهي ملازمة دائماً للجواهر الخاصة بها، ولقد نافح المتكلمون على أن الأعراض لا تبقى في الزمان (فهي تبقى زمان واحد أو زمانين حسب المدرسة وموقفها) ولكنها في حالة خلق مستمر من قبل الله الذي يخلقها ويفنيها بإرادته.[(1)]

وفي مذهب أبي الهذيل العلاف، على سبيل المثال، الجسم يوجد بوصفه كذلك بسبب خلق الله في الجواهر الأكوان الأربعة المعروفة: التأليف والاجتماع والمماسة والمجامعة. والجسم هو تأليف خاص من الجواهر والأعراض يتم بفضل القدرة الإلهية. ويقوم العرض في الجسم بصورة منفصلة عن بقية الأعراض التي تقوم في الجسم ذاته. فحقيقة الشيء أو الجسم بالتالي، بما هو عليه في ذاته يتألف من حضور مجموع معقد من الأعراض القائمة في الجواهر بوصف هذه الجواهر هي محال لها.[(2)]

لقد شُرحت نظرية المتكلمين في الجواهر والأعراض من قبل عدة مفكرين من داخل المدارس الكلامية ومن خصومها أيضاً. وعلى كل حال فإن هذه النظرية يمكن عرضها بالشكل التالي:

1. كل جسم مؤلف.
2. كل شيء مؤلف (مركب) فهو حتما لا ينفك عن الأعراض بما في ذلك عرض التأليف ذاته.
3. كل شيء مركب ولا ينفك عن الأعراض هو جسم حادث.
4. كل شيء حادث لا يمكن أن يسبق الحدوث، (أي لا يمكن أن يكون قديما أو أزليا).
5. كل جسم لا يسبق الحدوث يوجد مع وجود ما هو حادث.

(1) Majid Fakhry, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God" in *The Moslem World*, vol. 47, 1957, pp. 136-7.

(2) Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to Abû L-Hudhayl al-'Allâf* (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in Het Nabije Oosten, 1966) p. 13.

6. كل جسم يوجد مع وجود ما هو حادث فهو يوجد بعد أن لم يكن موجوداً (من العدم).

7. كل شيء يوجد بعد أن لم يكن موجوداً هو شيء حادث. و العالم ككل هو جسم، فالعالم بالتالي محدث.[3]

ولا يبتعد ابن ميمون مثلا عن هذه الطريقة بشرح فلسفة المتكلمين الذرية، فيقول:

«قالوا: العالم كله مركب من جوهر وعرض. ولا ينفك جوهر من الجواهر عن عرض أو أعراض. والأعراض كلها حادثة. فيلزم أن يكون الجوهر الحاصل لها حادثا، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفك عنها فهو حادث. فإن قال قائل: لعل الجوهر غير حادث والأعراض هي الحادثة المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لانهاية. قالوا فيلزم أن تكون حوادث لا نهاية لها، وهذا قد وضعوه محالا. وهذه الطريقة هي أحذق الطرق وأحسنها عندهم، حتى أن كثيرين ظنوها برهانا فقد تسلم في هذه الطريق ثلاث مقدمات تحتاج إلى ما لاخفاء به على أهل النظر. إحداهن: أن ما لانهاية له على جهة التعاقب محال. والثانية: أن كل عرض حادث..، والمقدمة الثالثة...، هي أن ليس ثم موجود محسوس غير الجوهر والعرض، أعني ذلك الجوهر الفرد وما يعتقده من أعراضه».[4]

شيدت هذه الفلسفة الكلامية على أساس الاختلاف التام بين الله والعالم، الله هو الكائن الأزلي الوحيد من كل الجهات، بينما العالم له بداية مطلقة في حدوثه، ويعتمد كليا في كل جوانبه على قدرة الله. إن الله قديم (أزلي) مع صفاته، منزه وغير متغير مطلقاً، بينما العالم محدث يفتقر إلى أي نوع من الاستقلال بذاته.

إن المبدأ القائل «إن ما لا ينفك عن الحوادث ولا يسبقها فهو حادث»[5] كما

(3) Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1987) pp. 134-5.

(4) موسى ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ت. ح. أتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص. 7-216.

(5) عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ت. أ. غيوم (بغداد: مكتبة المثنى، 1934) =

رأينا هو المبدأ الأساس في الفلسفة الكلامية في المرحلة المبكرة والذي يؤكد هذا الفصل الحاد بين نوعين من أنواع الوجود: الله القديم الذي لا يحدث ولا يكون محلاً للحوادث، والعالم الذي هو موضوع الحدوث ببدايته وبذاته. وبمعنى آخر فإن الله هو الفاعل الوحيد لأنه لا يرتبط بالحدوث ولا بما هو حادث وهو يسبق الحوادث مطلقاً، بينما لا ينفك كل شيء آخر عن الحدوث.

المتكلمون، أي معظم الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، ذهبوا بعد أن أثبتوا أن العالم محدث وأن الله يخلق الأعراض باستمرار، إلى إنكار امتلاك الأشياء طبيعة أو قابلية داخلية للفعل أو للتأثير بعضها ببعض،(6) باستثناء بعض مفكري المعتزلة، كمعمر بن عباد السلمي(7) والنظام،(8) والخياط بدرجة ما.

هذه النظرية في الجواهر والأعراض امتدت لتشمل حتى مملكة الفعل الإنساني فنظرية الفعل الإنساني عند المعتزلة تقوم أساساً على فكرة الاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان بوصفها عرضاً مؤقتاً يتم تنفيذ فعل واحد ومحدد بها. وبهذا التصور للفعل الإنساني اشترك المعتزلة مع خصومهم الجبريين الذين قالوا بنظرية الكسب. ويكمن الاختلاف بين المعتزلة وبين خصومهم في اعتبار الاستطاعة عرضاً لا يُخلق مقارناً أو بنفس توقيت الفعل كما يقول الجبريون، ولكن الاستطاعة تخلق قبل الفعل بفاصل زمني يسمح للإنسان باتخاذ قراره، والاختيار بين تأدية الفعل أو تركه أو فعل شيء آخر.(9)

= ص. 115؛ أبو بكر الباقلاني، **التمهيد**، ت. ر. مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957) ص ص. 22-3؛ سيف الدين الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، ت. ح. عبد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون العلمية، 1971) ص. 187؛ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص ص. 141-4.

(6) أبو رشيد النيسابوري، **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، ت. م. زيادة & ر. السيد (بيروت: دار الإنماء العربي، 1979) ص ص. 133-49.

(7) R. Frank, "Al- Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalâm and its Use in the Physics of Mu'ammar" in *J.A.O.S*, Vol. 87, 1967, pp. 253-4, and M. Marmura, "Causation in Islamic Thought", in *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Ph. Wiener, vol. I, p. 287.

(8) Josef Van Ess, "al-Nazzâm", *Encyclopaedia of Islam*, vol. II, n.e., p. 1057.

(9) Josef Van Ess, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, 1987, p. 227.

1-3- كيف يفعل الله بالعالم

إن القصد النهائي للمتكلمين هو إثبات الله على أنه الفاعل الوحيد في العالم الذي يفعل وفق إرادته الحرة، وحرية الإرادة تلك مطلقة عند الأشاعرة، لا شيء مهما كان يمكن أن يؤثر عندهم على الفعل الإلهي، فالله يخلق عندما يريد أن يخلق ويفني عندما يريد أن يفني. [10] ويختلف المعتزلة في هذا الأمر عن الأشاعرة، فهم يؤمنون على العكس من ذلك، أن الله يعمل بموجب ما هو أصلح للناس، والله عندهم لا يفعل الظلم لأنه مضاد لطبيعته. [11]

أبو الحسن الأشعري مؤسس المدرسة التي تحمل اسمه يقرر بأن صفة الإرادة صفة شاملة التعلق، كل شيء مخلوق هو بالضرورة مراد من الله، ولاشيء أبداً مهما كان يفلت من الإرادة الإلهية. إن الله خالق كل شيء، وأي فرضية لا تقول بهذا التعلق الشمولي للإرادة الإلهية، تعني أن الله مستكره وضعيف ومغلوب. [12]

في موضع آخر يعارض الأشعري رأي المعتزلة في خلق الأصلح لصالح التأكيد على حرية الإرادة المطلقة لله. وبالنسبة له لا شيء يجب على الله في أن يخلق أو لا يخلق، فهو قد يسبب الألم للأطفال في الآخرة ويمكن أن يعذب أحدهم عذاباً أبدياً بسبب ذنب صغير، والعكس صحيح أيضاً، فالله يمكن أن يرحم الكفار ويخلق هؤلاء الذين يعرف أنهم سيكونون كفاراً، وربما يعذب مؤمنين. وفي كل الحالات فالله لا يكذب ولا يظلم. [13]

إذا أردنا إعادة صياغة آراء الأشعري، يمكننا القول أن كل شيء في العالم ممكن ولا شيء ضروري وكل مايحصل فإن الله قد أراده أن يحصل. وحتى نظرية

---

(10) Abû al-Hasan al-Ash'arî, *al-Ibânah 'an Usûl al-Diyânah*, ed. W. C. Klein (New Haven: American Oriental Society, 1940) p. 47.

(11) Josef Van Ess, "Wrong Doing and Divine Omnipotence in the Theology of Abû Ishâq al-Nazzâm", in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. T. Rudavski (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1985) p. 53.

(12) أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987) ص ص. 101-3.

(13) see also Eric Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1984) pp. 19-226; 217-4.

المعتزلة في الحكمة الإلهية التي ترجمت بـ «خلق الأصلح» تم رفضها من قبل الأشعري، لأن خلق الأصلح تعني أن ثمة شيء ما يوجب على الله أن يخلق ما يجب أن يخلقه وهذا أمر يضاد فكرة الحرية المطلقة للإرادة الإلهية.

وكمثال على ذلك نجد عبد القاهر البغدادي الأشعري (ت. 439/ 1038) يعبر عن هذا الرفض لأطروحة المعتزلة بتقييم رأيهم هذا بأنه فضائحي لأنه يؤدي ضمناً، حسب رأيه، إلى اعتبار الله غير قادر على كل شيء ولكن فقط على ما هو أصلح للعباد. فالله عندهم ،حسب البغدادي لا يقدر أن ينقص نعيم أهل الجنة، ولا على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً لأن الزيادة فيه والنقصان منه ظلم، والله لا يقدر على الظلم .وزعموا أيضا أنه غير قادر على إخراج أحد من أهل الجنة عنها.[14]

إن نظرية المعتزلة بخلق الأصلح، قد مهدت الطريق لفكرة فلسفية مهمة تقوم على مبدأ التقدير الإلهي وعلى أن الحكمة الإلهية هي علة الخلق. وهذان الأمران سيجدان ترحيباً وتبنياً من قبل ابن تيمية الذي رفض كلياً نظرية الإمكان المطلق في العلاقة بين الله والعالم .

1-4- تطور الأدلة القائمة على الإمكان ونظرية الخلق من عدم

لقد حاول الجيل الثاني من الأشاعرة أن يؤسس ويؤصل لفكرة الحدوث. ومن أجل ذلك فقد طور دليل الإمكان أو الجواز لتثبيت التعلق الشامل للقدرة والإرادة الإلهيتين بالأشياء. ومما لاشك فيه أن أول شيء تؤكده نظرية الجواز أو تبرهن عليه هو الخلق من عدم. ففكرة الجواز كما شرحت وربما ابتكرت من قبل الباقلاني جاءت مقترنة تماما مع فكرة الترجيح، التي ستحتل مؤخراً دوراً مهماً جداً في تطوير المدرسة الأشعرية.

إن كل جسم، كما ذكر سابقاً، لا ينفك بالضرورة عن الأعراض، والأعراض كلها محدثة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أي شيء محدث يتطلب علة لحدوثه، وهذه العلة هي الله، الذي سيسمى بعد الآن بالمرجح. وبالتالي فإن

(14) عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل، ت. ألبير، ن. نادر (بيروت: دار المشرق، 1992) ص ص. 91-2.

البرهان على الخلق قد انعطف باتجاه البرهان على وجود الله،[15] أو إن البرهان على الحدوث المطلق للعالم - في إطار المصطلحات الجديدة كالحدوث والترجيح - قد ارتبط بعمق مع البرهان على وجود الله وبالتحديد على إرادته وقدرته الشاملتين.

يعتقد الباقلاني، أن فهم العالم على أنه محدَث يقتضي بالضرورة أن له محدِث ومصوِّر، ويضيف، بأن أسبقية بعض الأشياء على أشياء أخرى يفترض وجود فاعل جعل من الأسبق أسبق، لأن الأسبقية تنفي فكرة تعادل الأشياء، وبالتالي فإن مرجح هذه الأسبقية هو الله ذاته.[16]

وبكلمات أخرى، فإن الملاحظة تقول، حسب الباقلاني، إن الظهور المتفاوت للأشياء في الزمن كتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها الآخر، لا يمكن فهمه على أساس طبيعة هذه الأشياء. لأن الأشياء التي تمتلك جنساً واحداً وطبيعة واحدة يجب أن تأتي للوجود في نفس الوقت، وهو أمر لا تؤيده الملاحظة. وهنا، يصل الباقلاني للاستنتاج، الذي يعتبره حتمياً، وهو أن ما يرجح حدوث شيء في وقت محدد وحدوث شيء ثان في وقت آخر، ليس طبيعة الأشياء ذاتها، ولكنها إرادة الله، الفاعل الذي يحدث هذه الأشياء. وهذه الإرادة يمكن أن تحرم الأشياء من الوجود أيضاً.[17]

يعود الفضل للباقلاني، كما ذكرنا، في استخدام دليل الجواز ودعمه بالبراهين اللازمة التي تجعل منه دليلاً فلسفياً يمكن الركون إليه في تقوية فكر مدرسته الأشعرية في مسائل الخلق من عدم ودور الإرادة الإلهية المطلقة. وإلى جانب الأدلة السابقة، يضيف الباقلاني دليلاً آخر يقوم على الشيء وصفاته فيقول، إن الأشياء ذاتها قابلة لاستقبال عدد من الصفات والصور المختلفة والمتنوعة، والشيء بطبيعته لا يستطيع توليد كيفيات مختلفة، لأن الشيء لا ينتج إلا ما هو من طبيعته أو متفقاً معه، الأمر الذي يعني مرة أخرى، أن الخالق لهذه الأعراض أو الصور أو الكيفيات

(15) Herbert Davidson, "Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Thought", in *Philosophy East and West*, vol. 18, 1968, p. 300.

(16) Fakhry, "The Classical Islamic Arguments", p. 139.

(17) Davidson, "Arguments", p. 300.

هو الله.[18] إذن يصوغ الباقلاني برهاناً آخر على وجود الله من خلال حصول الشيء على كيفيات وصور مختلفة.[19]

إن نظرية الترجيح تقوم أساساً على فكرة تعادل الشيء قبل خلقه بين وجوده وعدمه. والمرجح، هو الذي يجعل أحد الاحتمالين يترجح على الآخر، وهذا المرجح بطبيعة الحال هو الله.[20]

تابع الجويني أستاذه الباقلاني في هذا الأمر،[21] كما تبنى معظم المفكرين الأشاعرة المتأخرين نظرية الترجيح تلك. وأسهم الغزالي بأن أعطى المرجح تسمية أخرى هي العلة. ولا يخفى دلالة هذه التسمية التي أراد بها الغزالي الاقتراب من الفلاسفة في الوقت الذي لم يستخدم المتكلمون قبله مفهوم (العلة) بهذا المعنى.[22] وعلى أية حال فإن متكلمي المرحلة المتأخرة لم يرفضوا كلياً استخدام مفهوم الترجيح بهذا المعنى المحدد الذي قدمه الغزالي. ففخر الدين الرازي، على سبيل المثال، كواحد من أبرز الأشاعرة المتأخرين استخدم مفهوم العلة ومترادفاته بشكل متكرر في عرض البراهين التقليدية على وجود الله في كتابه **الأربعين في أصول الدين**.[23]

إن هذه الإضافات والتطويرات لمفهوم الفعل الإلهي وإعطاء هذا الفعل تسميات عديدة، كالمرجح والعلة لم تجب فلسفياً على كل الأسئلة الشائكة التي تفرضها مشكلة الخلق ذاتها. وفي هذا السياق نجد أن أكثر الأسئلة صعوبة قد بقيت دون إجابات مرضية، على الأقل، بالنسبة لخصوم المتكلمين. السؤال الأول هو: لماذا تأخر الله في خلق العالم أو ترجيحه بالرغم من أنه قادر وفاعل أزلاً؟ السؤال الثاني هو: ما الذي جعل الله أو ماهو الباعث الذي جعل الله يخلق العالم في وقت معين بعد أن لم يكن هذا الخلق حاصلاً؟

---

(18) Fakhry, "The Classical Islamic Arguments", p. 139.

(19) Davidson, "Arguments", p. 301.

(20) Fakhry, "The Classical Islamic Arguments", p. 139.

(21) Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 435.

(22) Wolfson, *The Philosophy*, 141-2.

(23) فخر الدين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ت. أحمد ح. السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986) ص. 67.

وفي سياق التصدي لهذه الأسئلة يعرض فخر الدين الرازي ستة حجج نوقشت قبله من قِبل المتكلمين من أجل الرد عليها.

أحدها : أنه لِمَ لا يجوز أن يقال: العالم إنما حدث في الوقت المعين، لأن إرادة الله تعالى تعلقت بإيجاده في ذلك الوقت، دون سائر الأوقات. وليس لأحد أن يقول: لم تعلقت الإرادة بإحداث العالم في ذلك الوقت، ولم تتعلق إرادته بإحداثه في سائر الأوقات؟ وذلك لأن تلك الإرادة بعينها وماهيتها الخصوصية، اقتضت التعلق بإحداث العالم في ذلك الوقت، والماهيات لا تعلل.

ثانياً : إنه تعالى عالم بجميع الجزئيات. فكان علمه القديم متعلقاً بأن العالم في أي الأوقات يوجد، وفي أيها لا يوجد، والإرادة لا تتعلق بالشيء، إلا على علم وقوعه فيه، ولم تتعلق بإحداثه في سائر الأوقات.

ثالثاً: لم لا يجوز أن يقال: إن ذلك الوقت اختص بحكمة خفية، لأجلها خصص الله تعالى بذلك الوقت، دون سائر الأوقات، وإذا كان هذا الاحتمال قائماً، سقطت هذه المطالبة.

رابعاً : إن إحداث العالم في الأزل محال لأن الإحداث عبارة عن جعله موجوداً بعد أن كان معدوماً. وذلك يستدعي سبق العدم. والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير، فكان الجمع بينهما محالاً.

خامساً : إن العالم قبل ذلك الوقت، ما كان ممكناً، بل كان ممتنعاً، ثم انقلب ممكناً في ذلك الوقت.

سادساً : إن القادر المختار يمكن أن يرجح أحد المقدورين على الآخر، من غير مرجح كما أن الهارب من السبع إذا وجد طريقان متساويان من جميع الوجوه، فإنه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجح، والعطشان إذا خير بين قدحين متساويين، فإنه يختار أحدهما على الآخر دون مرجح.[24] والمقصود بالمرجح هنا العلة المباشرة التي تقف وراء اختيار احتمال دون آخر.

إن السؤال الذي كان ومازال مُثاراً هو: لماذا لم يخلق الله العالم في وقت سابق للوقت الذي خلقه به؟ هل كان الله غير قادر على الخلق قبل ذلك، أم أن

(24) الرازي، الأربعين، ص ص. 67-8.

العالم ذاته كان مستحيلاً ثم أصبح ممكناً فيما بعد؟ إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة يقود إلى سخافات من نوع آخر، حسب الفلاسفة، لأنه من السخف القول بأن الله الكائن القديم قد تغير من حالة العجز إلى حالة القدرة في وقت محدد متأخر. ثم أنه كيف يجوز افتراض أن غير الممكن قد أصبح ممكناً؟ وهذا يدفعنا إلى سؤال آخر وهو: هل الإرادة الإلهية التي تم بها التخصيص قديمة أم محدثة؟ وإذا لم تكن قديمة فكيف حدثت؟ هل حدثت في ذات الله؟ إن افتراضاً كهذا مستحيل لأن الذات الإلهية ستصبح محلاً للحوادث. هل حدثت خارج ذات الله؟ إن افتراضاً كهذا يعني أن الإرادة الإلهية لم تعد إرادة الله طالما أنها تقع خارجه. إن كل هذه السخافات، حسب الفلاسفة، تنتج عن الافتراض بأن الله قد خلق العالم في الزمان. ويبقى البديل الوحيد لتجنبها هو في القول إن العالم قديم، وعلى أنه معلول لعلة قديمة.

يحاول الغزالي الإجابة على أسئلة الفلاسفة تلك، ولكن إجاباته لم تتمتع بالقوة البرهانية المطلوبة، بل على العكس اتسمت هذه الإجابات بتقرير تحكمي واضح، يقول الغزالي: «بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة لذلك، فمالمانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له؟»[25]

ويجادل الشهرستاني بدوره الذين ينتقدون نظرية الخلق من عدم والذين يفهمون الخلق في إطار الزمان، فيقول لهم إنه من الضروري إزالة الوهم حول الزمان عندما نريد فهم الخلق. إن وجود الشيء لا من شيء هو المعنى بحدوث الشيء عن العدم، ذلك أن قولنا إن العالم له أول، يقصد به حدوثه وقولنا إن العالم لم يكن ثم كان هو المعنى بسبق العدم، إذ لا بد من عبارة وتوسع في الكلام ليطلق لفظ السبق والتأخر والاستمرار والانقطاع. إن العالم ممكن الوجود فهو إذاً متأخر الوجود ولا يجوز أن يكون مع واجب الوجود بالزمان لأن إدخال الزمان هنا يوجب أن يكون

(25) al-Ghazâlî, *Tahâfut*, pp. 48-50.

واجب الوجود زمانياً لأن قولنا (مع) من جملة المتضايقات كالأخوة والأبوة.[26] وعليه فإنه لا يجب، حسب الشهرستاني، فهم الخلق من العدم بمفاهيم الزمان، وإن استخدام كلمات مثل القبل والبعد والتقدم والتأخر ليس لها مضمون زماني وإنما هو من قبيل التوسع في اللغة لا أكثر. ويتفق الشهرستاني مع المتكلمين في إنكار أي مناسبة بين الله والعالم، لأن العالم له بداية وهو متناه ومنفعل مطلقاً، بينما الله قديم وفاعل ولامتناه. الأمر الذي يقتضي حاجة العالم إلى مرجح مريد وفاعل كي يوجد ويقتضي رفض القول إن العالم يمكن أن يوجد بالطبع أو الضرورة كما يقول الفلاسفة.[27]

لقد فهم المتكلمون من نظرية الفلاسفة في العلل الوسيطة (العقول السماوية) على أنها لا تنفصل عن القول بأن الخلق قد تم بالطبع والضرورة، أو بالإيجاب الذاتي. فالله، بالنسبة للفلاسفة، بسيط مطلقاً، والبسيط مطلقاً لا يمكن له، تنزيها لوحدته، أن يخلق العالم المتنوع والمتكثر مباشرة منه. إن العالم المتعدد والمتنوع لا يمكن أن يصدر إلا عن كائن ينطوي بالقوة على التنوع والتعدد. وهنا يصبح مفهوماً افتراض الفلاسفة لكائنات وسيطة (عقول) بين الله الواحد والبسيط مطلقاً وبين العالم المتنوع والمتعدد. ويلخص الشهرستاني هذا الموقف كالتالي:

«وواجب الوجود لذاته قد تعالى وتقدس عن جميع وجوه المناسبات والتعلق والاتصال بل هو منفرد بحقيقته التي هي له وهي وجوب وجوده ولا صفة له ثانية تزيد على ذاته الواجبة فلا يلزم أن يوجد عنه شيء بحكم الذات، فإيجاب الذات غير معقول أصلاً بعد رفع النسب والعلائق، وعن هذا قلتم إن الموجب كان واحداً استحال أن يصدر عنه شيئان معاً، ولما كان عقلاً أي مجرداً عن المادة أوجب عقلاً بالفعل مجرداً عن المادة، ولما اقتضى الإيجاب مناسبة والمناسبة تقتضي المماثلة حتى ينوب أحد المثلين مناب الثاني ثبت لواجب الوجود مثل ثبوت مناب واجب الوجود في الإيجاب فعرف أن الإيجاب الذاتي باطل، فتعين الإيجاد الاختياري وذلك ما أردنا أن نورد.»[28]

---

(26) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 18.
(27) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 22.
(28) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص. 16-7.

وعليه فإذا كان الفلاسفة قد افترضوا كائنات وسيطة بين الله والعالم من أجل الحفاظ على تنزيه وبساطة وحدة الله، فما الذي يمكن أن يفترضه المتكلمون الذين أكدوا، عكس الفلاسفة، على أن الله قد خلق العالم بإرادته وليس بالضرورة. ؟

5-1 وحدة الصفة الإلهية وتنوع العلم المخلوق

إن نظرية الخلق من عدم، التي دافع عنها عدد كبير من مفكري الإسلام تطرح مجموعة من الأسئلة والمشكلات الفلسفية الشائكة، التي أثارت جدلاً حاداً بين المسلمين، والتي أرغمت هؤلاء المدافعين عنها أن يقدموا إجابات تبرر موقفهم. من هذه الأسئلة مثلا، ما يتعلق بفاعلية الصفات الإلهية منذ الأزل وفيما إذا كانت هذه الصفات غير فاعلة في الأزل قبل أن يحين موعد الخلق؟ أو ما يتعلق بطبيعة العلاقة التي يمكن تقريرها بين الأشياء المخلوقة المؤقتة والمتغيرة والمتنوعة وبين الصفات الإلهية الواحدة والقديمة واللا متغيرة؟ وبالرغم من اتفاق المدارس الكلامية على أن العالم قد خلق خارج الذات الإلهية إلا أنهم انقسموا حول سؤال آخر يرتبط هذه المرة بتصنيف الصفات الإلهية وفيما إذا كانت كلها قديمة أم محدثة، أم أن بعضها محدث والبعض الآخر قديم. وكنا قد رأينا سابقاً كيف أن تصنيف الصفات الإلهية بين ما هو ذاتي ينتمي للذات الإلهية أزلاً وبين ما هو فعلي محدث في الزمن قد جاء من أجل إنشاء هذا الفصل بين جانبين من جوانب الوحدة الإلهية : الجانب الأزلي المتمثل بصفات الذات أو صفات المعاني، والجانب الذي يرتبط بالعالم المحدَث من خلال صفات الاتصال المحدَثة في الزمان بدورها .

إن تاريخ علم الكلام الإسلامي في معظم أدبياته وجدالاته يدور حول هذه الأسئلة محاولاً صياغتها وتبرير الإجابات التي يقدمها عنها؛ ومن أجل التعرف على مواقف المتكلمين يمكن لنا تصنيف المدارس الكلامية إلى عدة أنواع: **الأولى هي الجهمية نسبة إلى جهم بن صفوان، التي اعتقدت بحدوث معظم الصفات الإلهية، ولم تعترف إلا بأزلية القدرة والفعل والخلق، والثانية هي الكلابية نسبة إلى سعيد بن محمد القطان التي اعتقدت بقدم كل الصفات الإلهية الذاتية والفعلية، أما الفريق الثالث فقد حاول أن يتوسط هاتين المدرستين ويقسم الصفات الإلهية بين قديمة ومحدثة كما فعل المعتزلة (خصوصا معتزلة البصرة) والأشاعرة، وإن كان الخلاف**

قد ثار بينهما حول توزيع الصفات الإلهية بين هذين النوعين وفيما إذا كانت بعض الصفات تحسب قديمة أم محدثة.

وإلى جانب التساؤل الهام المتعلق بفاعلية الصفات الإلهية قبل الخلق، ثمة مشكلة أثارت الكثير من النقاشات بين المتكلمين والفلاسفة ترتبط بطبيعة العلاقة بين الصفة الإلهية الواحدة وغير المتغيرة وبين الأشياء المحدثة المتغيرة. نلاحظ من المصادر أن هذه المشكلة استعرت في الفكر الإسلامي بعد أن قرر ابن سينا أن «الله يعلم الجزئيات بعلم كلي» من أجل أن يجنب العلم الإلهي أي تغير يلحق بعالم الكون والفساد. لا شك أننا نشهد قبل ذلك بكثير بدايات هذه النقاشات عند المتكلمين كما ورد مثلا عند الخياط في «الانتصار» حول تساؤلات هشام بن الحكم فيما إذا كان الله يعلم الأشياء متحركة قبل كونها أم لا. يذكر الخياط تحت باب «قول هشام بن الحكم في علم الله ثم قول المعتزلة فيه» أن هشاما قال:

«ليس يخلو القديم من أن يكون لم يزل عالما لنفسه كما قالت المعتزلة، أو عالما بعلم قديم كما قالت الزيدية، أو عالما على الوجه الذي ذهبت إليه (أي هشام نفسه)، فإن كان عالما بدقائق الأمور وجلائلها لنفسه فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم لذلك وما علمه الآن فهو لم يزل عالما به.. فإن كان هذه هكذا فلم يزل الجسم متحركا، لأنه لا يجوز أن يكون الله لم يزل عالما بأن الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم»[29].

لقد كانت مشكلة العلاقة بين علم الله الأزلي وغير المتغير بالمتغير من أكثر المشكلات صعوبة في علم الكلام كما في الفلسفة الإسلامية. وإننا نجد أنه حتى المتكلمين اعترفوا بوعورة هذه المشكلة رغم رفضهم كلام ابن سينا. فمثلا يصور التفتازاني المشكلة بالقول بأنه إذا ذهبنا مع فرضية الفلاسفة بأنه لا علاقة بين علم الله والجزئيات فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الله جاهل، وإذا افترضنا من جهة أخرى أن هذه العلاقة موجودة وأن الله يعلم الجزئيات فإننا بذلك نكون قد سلمنا

(29) أبو الحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص. 168.

معرفة الله لرحمة التغير والتبدل.[30] ويتساءل النسفي حول شرعية الفرضية التي تنص على اعتبار علم الله أزلي حتى قبل الخلق وقبل وجود المعلومات، وفيما إذا كان من المشروع كذلك افتراض علم بدون معلومات؟ وبطبيعة الحال فإن النسفي الذي يؤمن بقدم الصفات يؤكد وجوب القول بأزلية العلم الإلهي حتى بدون وجود المعلومات، لأننا إذا لم نفترض ذلك فإننا سنصل إلى القول بأن الله كان جاهلاً قبل الخلق وأن علمه سيكون تابعاً للأشياء المخلوقة وهذا غير مقبول بالنسبة له.[31]

الكرامية ذهبت، كفرقة كلامية، إلى الاعتراف بحصول أو حدوث أفعال الله العلمية لكل شيء معلوم على حدة، فكل شيء سيحدث يحدث معه علم الله به، وهذا العلم يخلق بالتزامن مع الشيء الذي يعلم.[32]

لم تتفق معظم المدارس الكلامية مع رأي الكرامية هذا لأنه يؤكد حدوث معلومات الله بما يتفق مع الأشياء المخلوقة وهذا ما لم يفضله اللاهوتيون المسلمون، الذين يبذلون كل ما في وسعهم للحفاظ على وحدة الصفة الإلهية رغم التبدل والتغير الذي يلحق بعالم الخلق. ومن أجل ذلك ذهب معظم المتكلمين إلى التمسك بمفهوم آخر هو مفهوم (التعلق)، لوصف العلاقة بين الصفة الأزلية الواحدة واللا متغيرة وبين الأشياء الزمانية والمتغيرة. والتعلق يعني أن كل شيء يوجد في الكون يوجد بواسطة الصفات الأزلية. لا شيء في العالم يفلت من شمولية هذه الصفات. ولم يقدم المتكلمون تفسيرا فلسفيا لهذه العلاقة. إن صفات العلم والقدرة والإرادة هي صفات منفصلة عن بعضها البعض وكل واحدة منها قديمة وقائمة بذات الله، ومن أجل تجنب القول إن أياً من هذه الصفات يعتمد على موضوعاتها (الأشياء المخلوقة) تمسك المتكلمون بفكرة التعلق التي تجعل العلاقة بين الصفة والأشياء المخلوقة علاقة خارجية لا يلعب فيها الشيء المخلوق أي دور مؤثر على الصفة الإلهية كما أن تلك الصفة لا تتأثر إطلاقا بعملية الخلق وإخراج الشيء المخلوق من العدم إلى الوجود.[33]

(30) انظر، سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ت. أحمد ح. السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1988) ص. 70.

(31) التفتازاني، **شرح العقائد**، ص. 70.

(32) al-Ghazâlî, *Tahâfut*, p. 170.

(33) Ormsby, *Theodicy*, p. 151.

إن فكرة التعلق الكلامية بعيدة تماماً عن كل الثنائيات الفلسفية المعروفة: سبب/ نتيجة، كليات/ جزئيات، وجود بالقوة وجود بالفعل، وحدة/ كثرة. وإذا كان هناك من محاولة لتحديد وتعريف هذه العلاقة أكثر فإن فكرة التعلق تشير فقط إلى ما يمكن تسميته بعلاقة الدلالة التي تنص ببساطة على أن كل ما هو مخلوق يشير إلى الفاعلية الإلهية الأزلية، والإشارة لا يقصد منها سوى الإخبار عن شيء، كما يشير الدخان إلى وجود نار، دون أن تشرح لنا هذه الإشارة طبيعة العلاقة بين النار والدخان. وحتى عندما يحاول المتكلمون أن يشرحوا هذه العلاقة فإنهم يقتصرون في شرحهم على ما يحدث للشيء المخلوق دون التعرض للصفة نفسها. إن الإجابة عن السؤال المتعلق بالكيفية التي تبقى فيها الصفة الإلهية كاملة ولا متغيرة في الوقت الذي تعيش موضوعاتها في تغير متواصل، يقف المتكلمون عند القول إن ما يتغير في هذه العلاقة هو التعلق فقط وليس الصفة الإلهية. وبالوقت الذي تقود فيه تلك الإجابة إلى مشكلة شائكة أخرى إلا أن الحفاظ على وحدة وثبات وإطلاقية الصفات الإلهية بقيت الهم الأول للمتكلمين، فالصفات الإلهية تبقى بريئة من أي تغير بينما يطال هذا التغير التعلق ذاته وفقاً لتغير الموضوعات المخلوقة والمحدثة في الزمن.(34)

إن استراتيجية الخطاب الكلامي أدت به إلى مواجهات صعبة بين مكونات هذا الخطاب من داخله؛ فالفصل الحاد بين الله والعالم عندهم ورفضهم العلل الثانوية التي يمكن أن توفر لهم فلسفيا صلة ما بين الله والعالم وتفسر العلاقة بين الوحدة الإلهية وبين تعددية العالم، قد أدى بهم إلى وضع فلسفي مضطرب وإلى خيارات محدودة. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني أنه كان على المتكلمين أن يأخذوا بوجهات نظر الفلاسفة، إنما كان عليهم أن يقدموا وجهات نظر متماسكة فلسفياً حول مسائل الخلق طالما أنهم تصدوا وانتقدوا الفلاسفة وأخذوا على عاتقهم الإجابة عن أسئلة فرضتها البيئة الفكرية الإسلامية.(35)

وربما يفسر هذا محاولة الغزالي الدفاع عن النظام الكلامي وذلك من خلال

---

(34) Ormsby, *Theodicy*, p. 151-2.

(35) قد يقول البعض إن علم الكلام الإسلامي غير مطالب بتقديم إجابات عن أسئلة كهذه، فهو في نهاية التحليل يمثل اللاهوت الذي لا يريد ولا يعتبر أن من شأنه التصدي لأسئلة فلسفية عويصة، فهو ليس فلسفة أساساً، وإنما مجرد خطاب أراد أن يصوغ العقيدة صياغة عقلية. ولكن الحقيقة أن الفكر =

الاستعانة بخصومه والاستعارة لبعض العناصر الفلسفية. ولكن بغض النظر عن هذه المحاولات فقد بقيت بعض المعضلات الفلسفية لعلم الكلام قائمة وبحاجة إلى إجابة ملائمة، خاصة عن الأسئلة التي طالما طرحها خصومهم مثل: لماذا خلق الله العالم وأصبح فاعلاً فيه بعد أن لم يكن كذلك؟ وحتى لو سلمنا بالخلق من عدم، فمالذي جعل الله يخلق العالم أو ما العلة التي جعلته يخلق بعد أن كان لا يخلق؟ ثم كيف يمكن تحديد العلاقة بين الله وصفاته من جهة وبين العالم المتغير المحدث في الزمان من جهة أخرى طالما أن كل الصلات الفلسفية مقطوعة بينهما، حسب المتكلمين؟

2 ـ الفلسفة ومفهوم الحدوث

2-1- وحدة الله في التراث الفلسفي الإسلامي

الفلاسفة المسلمون الذين ورثوا التركة الفلسفية اليونانية حاولوا مقاربة السؤال الإسلامي الأنطولوجي من زاوية مختلفة عن اليونانيين. فهم إلى جانب تمسكهم بالله ووحدته، ذهبوا إلى تبرير الصلة بين الله والعالم فلسفياً في سياق تصوير الله على أنه خالق وفاعل، الأمر الذي مثل بالحقيقة نقطة الافتراق الأساسية عن الفلسفة اليونانية، التي ولدت في أثينا.

= الكلامي كان متورطاً منذ البدء بالجدل الفلسفي، إذ طالما أنه يقوم على عقلنة النص فإن هذا بحد ذاته يضعه مباشرة في مواجهة خصومه، بل إن العقل الذي يريد أن يصوغ العقيدة يجد نفسه في مواجهة ذاته أولا قبل مواجهة الخصوم، وهو إما أن يتابع ما تقتضيه قضاياه الذاتية، أو يتخلى عن ذاته كليا. وهذا مايفسر جزئيا على الأقل ذهاب كثير من المتكلمين إلى متابعة الاقتضاءات العقلية، بغض النظر عن السؤال عن مستوى النجاح الذي حققوه، فالجويني والرازي وابن فورك والشهرستاني قد مثلوا هذه المحاولة في مسايرة العقل. وإن ابن تيمية يمثل بامتياز هذه المتابعة لمقتضيات العقل حتى آخر مدى ممكن، متجاوزاً بذلك كل المحاولات السابقة التي بقيت مترددة في هذه القضية أو تلك. وفي المقابل نجد أن هناك من خشي من العقل ومن اقتضاءاته التي وصِفت بأنها تشوش على العقيدة وتؤدي إلى الشذوذ والخروج عن الصراط، فذهبت إلى التخلي عن العقل كلياً، والالتزام بالنص مهما كانت درجة استخدام العقل محدودة، حتى لو كان الأمر يتعلق بقياس فقهي بسيط. إذن إن مطالبة العقل بأن يقف في منتصف الطريق، يقرر شؤون العقيدة ويتسمر في حدود معينة لم يكن أمرا عملياً، فهذا العقل إما أن يتابع إلزاماته المنطقية الذاتية كعقل وإما أن يخلي ذاته تماما وينسحب من إطار القضايا العقدية، كما مثل ذلك الإمام أحمد بن حنبل.

من المعروف أن أفلوطين (205-270م) قد ذهب بعيداً في رفض تسمية أو وصف الله بأي وصف يخفف من تعاليه ويمنحه تعييناً ما، الأمر الذي جعله واحداً من أبطال اللاهوت السلبي بامتياز (Negative Theology).[36] إن الثنائية الميتافيزيقية الأفلوطينية المتمثلة في العلة الأولى، الله من جهة وبين العقل الأول الذي يفيض عنه من جهة أخرى، قد تطورت على يد بروقلس[37] (410-485م) لتصبح ثلاثية من خلال افتراض كائن آخر يسمى الوجود أو الحياة ويحتل موقعه بين الله والعقل الأول.[38]

لقد عرف العرب بروقلس من خلال كتاب **(العلل)** أو **(الخير المحض)** ولكنهم كيفوا وجهات نظره وأدخلوها في سياق السؤال الفلسفي الإسلامي الذي ينظر إلى الله على أنه واحد وخالق في الوقت نفسه. لقد شغل هذا السؤال الفلاسفة المسلمين وبالتالي فقد جهدوا في محاولة توحيد ثلاثة جوانب معاً في نظرتهم للوحدة الإلهية، الوحدة والوجود والعقل. فبالنسبة للفلاسفة المسلمين، الله هو الواحد وهو الوجود وهو العقل في الوقت نفسه. الفارابي (ت. 339/ 950) وابن سينا (ت. 428/ 1037) أكدا على تلك الحقيقة في فلسفتهما، إذ نرى الفارابي على

(36) يعتقد بعض الباحثين أن أفلوطين تردد بتسمية الله حتى بالواحد، لان الله حسب أفلوطين وراء أية تسمية مهما كانت، انظر،

L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology* (London & New York: Routledge, 1990) p. 204.

(37) بروقلس هو آخر فيلسوف يوناني كبير، تعلم على يد بلوتارخ وكان مرشحا لأن يكون «الخليفة الأفلاطوني». وبالنسبة لفلسفته فإن بروقلس يعتقد بأن الواقع هو عقلي، بل إنه جوهر الوعي، وبالتالي فإن الشيء عنده فكرة، وكل فكرة هي بصورة ما واقع. ويذهب بأن التمييز بين الشيء وتفكيرنا به هو شيء ذهني وليس مادي. إن عملية التعرف على الأشياء في العالم متطابقة عمليا مع الشيء المعلوم. هناك، حسب بروقلس، حقيقة واحدة هي ال«واحد» الذي يقع وراء الأوصاف التي يمكن أن نقولها عنه، ولكن هذا الواحد هو فكر أصلا، بل إنه الوعي ذاته. وقد شدد بروقلس على أن الواحد يحوي الكون كله إطلاقا بذاته دون أن تتأثر هذه الذات الواحدة بتعددية العالم وكثرته. لاشك أن فكر بروقلس تضمن نوعا من عدم التوافق بذاته: فبالرغم من إصراره على أن الواحد هو الحقيقة الوحيدة، يصف بالتفصيل ميل هذا الواحد نحو الكثرة، ويحرف فكر بروقلس بالتالي الانتباه بعيدا عن الواحد باتجاه التأكيد على التراتب والتتابع لحالات الواقع المتدرجة حتى أقلها حقيقة، حتى لكأن هذه الأشياء التي تأتي أخيرا في الترتيب تبدو مستقلة عن الواحد. انظر،

Laurence J. Rosan, "Proclus", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edward, vol. 6, pp. 479-8.

سبيل المثال يقول في كتاب (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة):

«فإن وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجود. فلذلك يكون انحيازه عن ما سواه توحده في ذاته. وإن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، فهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه، وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول .. ولأنه ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره عقل بالفعل.»[39]

يطابق الفارابي بوضوح إذن بين ثلاثة أشياء في الله، الوحدة، الوجود، العقل. وإن الوجود الذي يخص الله يتميز عن سواه بأن الله موجود بذاته وليس بشيء آخر، وهذا عنده هو المعنى الحقيقي للوحدة الإلهية.[40] كل الموجودات الأخرى تحصل على وجودها من موجود آخر (الله) الذي هو علة وجودها، وكلها تحوي على الوجود واللا وجود وتحتل موقعاً متساوياً بين استحالة وجودها وإمكانية وجودها.[41] بينما يتصف الله بعكس ذلك تماماً، فهو كامل الوجود مطلقاً وإن افتراض عدم وجوده أمر مستحيل.

يكرر ابن سينا حرفياً تقريباً كلمات الفارابي حول توحيد هذه المفاهيم الثلاثة: الوحدة، الوجود، والعقل.[42] لقد نسب الفارابي وابن سينا إلى الله الصفات التي كان يعتبرها بروقلس تمثل كائنات مختلفة. والله بالنسبة لابن سينا هو واجب الوجود وبالتالي فهو واحد بالضرورة، وهو علة كل شيء آخر بينما لا شيء يكون

(38) بيير دوهم، **مصادر الفلسفة العربية**، ترجمة، أبو يعرب المرزقي (تونس: بيت الحكمة، 1989) ص. 65.

(39) أبو نصر الفارابي، **مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة**، ترجمة وتعليق وشرح، ر. فالزر (اكسفورد: منشورات كلارندون، 1985) ص. 65؛ النسخة العربية، تحقيق، ألبير نصري نادر (بيروت، دار المشرق، بدون تاريخ) ص. 46.

(40) **الفارابي، مبادئ آراء**، ص. 70، 74، 76.

(41) أبو نصر الفارابي، **كتاب السياسة المدنية** (بيروت: دار المشرق، بدون تاريخ) ص. 56.

(42) ابن سينا، **كتاب النجاة، مقدمة**، ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985) ص ص. 261، 263، 265، 267، 280.

علة لوجود الله، فالله يفيد الوجود لكل موجود. وهذا بدوره يرينا كيف أن ابن سينا لا يفرق أيضاً بين العقل والوحدة والوجود.(43)

وفي هذا السياق ذاته أعاد الفلاسفة المسلمون صياغة الفلسفة الأرسطية عندما أعطوا إله أرسطو شكلاً آخر غير كونه «المحرك الذي لا يتحرك»، وجعلوه الخالق من خلال اعتباره علة الوجود الذي يمنح الوجود لكل موجود.(44) إن ابن سينا يعترف بأن القول إن الله هو المحرك قد يتضمن فكرة كون الله خالقاً، ولكنه ينتقد الفلاسفة على اقتصارهم على فكرة الحركة فقط ويتساءل: أنه إذا كان البرهان الأنسب لوجود الله هو كونه العلة الأولى للوجود، فلماذا إذن حدد الفلاسفة القدماء أنفسهم بالقول أن الله «علة الحركة فقط». ويجيب ابن سينا باختصار على هذا السؤال بقوله أن الفلاسفة القدماء قصدوا من قولهم إن الله علة الحركة فحسب، أن الله علة الوجود والعالم، فدليل علية الحركة يتضمن بالقوة دليل علية الوجود. وفي هذه المسألة اتفق ابن رشد مع ابن سينا وأكد كلاهما على أن وصف الله بأنه علة الحركة يتضمن اعتبار الله العلة الأولى للوجود.(45)

وعلى أية حال فإن الفلاسفة المسلمين حاولوا تصوير الله على أنه الخالق بالرغم من رغبتهم عدم معارضة أرسطو كلياً، الأمر الذي دفعهم إلى تأويل أرسطو بجعل دليله في الحركة يتضمن اعتبار الله خالقاً. وبهذه الطريقة فقد بذل المسلمون جهدهم لتحقيق هدفين اثنين: الأول الالتزام بالمفهوم القرآني لله بوصفه خالقاً، والثاني: البقاء ضمن معطيات الفلسفة ذاتها. لقد حاولوا إنشاء فلسفة تطال كل عملية الخلق والوجود بطريقة لا تبعدهم عن كلا متطلبات الفلسفة والمعايير القرآنية.

---

(43) دوهم، **مصادر**، ص. 167.

(44) يعتقد فان دن بيرغ في مقدمة ترجمته لكتاب ابن رشد (**تهافت التهافت**) بأن هذه الصياغة قد تمت من خلال التوفيق بين نظرية أرسطو في الأفلاك الحية التي تدور بفضاءاتها الخاصة وبين فلسفة أفلوطين الفيضية، مع إدخال مفهوم بروقلس في الفيض الثلاثي الذي يقوم على مبدأ: الفعل الذي يصدر عن الواحد لا ينتج إلا نتيجة واحدة وهذه النتيجة هي العقل المتعالي الذي يتطور بذاته إلى أفعال ثلاثة. انظر،

"Introduction", *Tahâfut al-Tahâfut* of Ibn Rushd, trans. Van Den Bergh (London: Oxford University Press, 1954) p. xxvi.

(45) H. Davidson, *Proofs for Eternity*, p. 283.

2-2- الخلق بوصفه عملية ضرورية

تجلى إسهام المشروع الفلسفي الإسلامي من خلال التأكيد على مفاهيم مثل: الضروري والممكن، وقد صاغ الفارابي هذا النوع من الفلسفة بالتأكيد على أن الموجودات نوعان: الأول وهو غير واجب بذاته ويحتاج إلى علة من خارجه لكي يوجد، وعندما يوجد يسمى موجوداً واجباً بغيره، وهذا يشمل كل العالم ما عدا الله، والثاني: هو الواجب الموجود بذاته والذي لا يحتاج إلى أية علة من خارجه لكي يوجد.[46] والنتيجة المهمة هنا والتي هي أصيلة في الفلسفة الإسلامية تنص على أن الممكنات، التي تمثل العالم كله ما عدا الله، تقتضي موجوداً واجباً بذاته لكي توجد.[47] هذا المبدأ الأولي في الفلسفة الإسلامية قد اختط طريقاً آخر بعيداً عن فلسفة أرسطو التي كانت تركز على ضرورة انتقال الأشياء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بواسطة الحركة التي يمثل الله علتها.[48] كان الهم الميتافيزيقي للفلاسفة المسلمين يذهب باتجاه شرح الكيفية التي توجد بها الأشياء وتنتقل من حالة الإمكان المحض الذي يحتمل الوجود والعدم إلى حالة الوجود التي تتم بفضل العلة الأولى، والتي يمثلها الله واجب الوجود.

الله إذن هو علة الوجود وطالما أنه يعتبر واجباً بذاته وكاملاً يصبح إيجاد الأشياء غير منفصل عن أزليته. يشرح الفارابي بعبارات حاسمة هذه القضية: «ومتى وجد الأول الوجود الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات.»[49]

الفكرة المهمة الأخرى في الفلسفة الإسلامية هي اعتبار الله واحداً مطلقاً، بمعنى أن بساطته المطلقة تعني عدم تضمن هذه الوحدة أي نوع من الكثرة والتعدد، أما صفات الله فهي متطابقة مطلقاً مع ذاته[50] بطريقة لا تقتضي أي تعدد أو كثرة في تلك الذات. هذه البساطة تعني أيضا استحالة أن يصدر عن الله مباشرة أي كثرة، بل على العكس من ذلك، فالبساطة المطلقة لا يصدر عنها ولا يفيض إلا شيئاً

(46) الفارابي، السياسة المدنية، ص. 48.

(47) بيير دوهم، مصادر، ص. 213-5.

(48) David Ross, *Aristotle* (London: University Paperbacks, 1966) pp. 176-87.

(49) الفارابي، السياسة المدنية، ص. 47 & مبادئ آراء، ص. 88.

(50) الغزالي، تهافت، ص. 128.

واحداً فقط، الأمر الذي يعني أنه لا بد من وجود كائنات وسيطة بين هذه البساطة الإلهية وبين الكثرة التي تميز العالم، وهذه الوسائط تتزايد بتضمنها الكثرة بالتدريج، من العقل الأول وحتى العقل العاشر.

2-3- نقد الغزالي لتصور الفلاسفة عن العلاقة بين وحدة الله والكثرة في العالم

الغزالي بوصفه واحداً من أبرز المفكرين المسلمين قد وجه نقداً شاملاً ومنظومياً للفلسفة الإسلامية، وقد تبنى المتكلمون الذين أتوا بعده معظم آرائه ومواقفه اتجاه الفلسفة.

يعتقد المتكلمون المسلمون، خصوصاً الذين ساروا على خطى الغزالي، بأن الفلاسفة قد فشلوا في البرهنة على وحدانية الله الحقيقية رغم جهودهم في هذا الصدد. والحقيقة أن النموذج الفيضي الذي قام أساساً على مبدأ «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» قصد أساساً إلى توسيع المسافة الفلسفية بين الله وبين العالم المادي المتكثر، من أجل الحفاظ على الوحدة البريئة لله بعيدا عن أي تماس مباشر مع التعدد والتنوع.[51] إن مبدأ الفلسفة الأثير «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» اعتقد المتكلمون أن الفلاسفة فشلوا به على تأكيد وحدانية الله.

يطرح المتكلمون سؤالهم الأساسي: إذا كان الله واحداً من جميع وجوهه، كما يقول الفلاسفة، فإن العقل الأول الفائض عنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه أيضاً، لأن الواحد التام لا يفيض عنه إلا واحد تام، الأمر الذي يعني أن سلسلة العقول الفائضة عن هذا العقل لن تكون سوى خطاً مستقيماً من العقول التي يتصف كل واحد منها بوحدة ذاتية تامة من جميع وجوهه ولا ينتج بالتالي سوى عقل واحد فقط يتلوه.[52] وإذا كان هذا غير صحيح وكان العقل الأول متضمنا

---

(51) نجد نفس الهم عند الفلسفة المسيحية الوسيطة التي اعتقدت بأن الوسائط التي توضع بين الله والعالم تبعد الله عن التماس مع التعدد والكثرة التي لا يجوز لله أن تتصل بها إذا كانت وحدانية الله يجب أن تبقى بريئة من الاختلاط. انظر،
Etienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven & London: Yale University Press, 1941) pp. 46-7.

(52) الغزالي، **تهافت**، ص. 98.

للكثرة التي ستتضاعف بالتدريج لتنتج العالم كله، فإن وحدة الله ذاتها ستكون موضع شك لأنها ستكون في هذه الحالة مصدراً لكثرة كانت كامنة فيه.[53] الأمر الذي يضع مبدأ الفلاسفة المسلمين «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» موضع السؤال.[54]

لقد لخص الغزالي هذه المشكلة الفلسفية في صيغة سؤال:

«ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود، فنقول: كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره، فإن كان عينه فلا ينشأ منه كثرة، وإن كان غيره فهلا قلتم: في المبدأ الأول كثرة، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود، فوجوب الوجود غير نفس الوجود، فليجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة، وإن قيل: لا معنى لوجوب الا الوجود، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود. فإن قلتم: يمكن أن يعرف كونه موجوداً ولا يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه إلا بعد دليل آخر فليكن غيره. وبالجملة الوجود أمر عام ينقسم إلى واجب وممكن، فإن كان فصل أحد القسمين زائد على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق.»[55]

إن العلاقة الفلسفية المعقدة بين الواحد والمركب كانت دائماً موضع اهتمام الغزالي وقد بقي في كتابه «التهافت» وفي مواضع أخرى متمسكاً بأن هذه العلاقة يصعب حلها فلسفياً وأن مبدأ «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» لا يحل هذه المشكلة. ويتساءل:

«فكيف وجدت هذه المركبات؟ أمن علة واحدة؟ فيبطل قولهم: لا يصدر من الواحد إلا واحد، أو من علة مركبة؟ فيتوجه السؤال في تركيب العلة إلى أن يلتقي بالضرورة مركب ببسيط فإن المبدأ بسيط وفي الأواخر تركيب ولا يتصور

(53) الغزالي، **تهافت**، ص. 100.

(54) ينتقد أبو البركات البغدادي بشدة مبدأ الفلاسفة «لايصدر عن الواحد إلا واحد» بطريقة مماثلة لطريقة الغزالي والمتكلمين الآخرين. إذ طالما أن الله واحد من جميع الوجوه فلا يمكن أن يصدر عنه إلا عقل واحد من جميع الوجوه أيضاً وهذا بدوره يفيض عنه عقل واحد من جميع الوجوه وهكذا في سلسلة متتابعة لا تقتضي كثرة بأي وجه من الوجوه. انظر، **المعتبر في الحكمة الإلهية** (حيدر آباد، 1358/1939) ج. 3، ص. 150.

(55) البغدادي، **المعتبر**، ص. 100.

ذلك بالتقاء، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد.»(56)

والمشكلة الأخرى التي واجهت الفلاسفة من نقادهم المتكلمين هي نموذج الوجوب الذي يتم الفيض على أساسه. إن هذا النموذج يجعل الكائنات أو تتابعها في الوجود يتم بضرورة حاسمة، الأمر الذي يقصي دور الفعل والإرادة الإلهيين، فكأن الوحدة الإلهية تبدو متضمنة نوعاً من عدم القدرة طالما أنها لا تستطيع أن تنتج إلا جوهراً واحداً، وهذا لا يحد من قدرة الله فحسب بل من إرادته أيضاً، لأن الإرادة حسب المتكلمين وحسب الغزالي هي القدرة على الاختيار بين شيئين، في حين أن نموذج الفيض يظهر لنا الخلق قائماً على الضرورة وليس على الاختيار.(57)

ويجدر التذكير هنا بأن التأكيد على الإرادة لا يقصد به مجرد التأكيد على إثبات صفة من صفات الله، بل للبرهنة على وجود الله ذاته، لأن الفاعل الحقيقي بالنسبة لخصوم الفلاسفة يجب أن يكون حياً أولاً ثم قادراً وعالماً ومريداً . . وهذا ما أكده الغزالي بقوة في تعريفه للفاعل الحقيقي بأنه الخالق الذي يخلق بالقدرة والإرادة وبصفاته الأخرى، وأي تعريف آخر للفاعل سيجعل الله بلا حياة وبلا علم أو إرادة. إن العالم الموجود بالقوة في العقل الأول الفائض عن الله، يشبه، عند الفلاسفة، شعاع الشمس الذي يصدر عنها أو يشبه علاقة السبب بالنتيجة، أي علاقة ضرورية لا تتم بالاختيار، الموقف الذي جعل الله عند الفلاسفة مجرد علة تنتهي عندها سلسلة طويلة من الأسباب والنتائج وبالتالي فإن الله بهذا النموذج من الخلق هو كائن هامد بلا حياة ولا قدرة.(58)

ويذهب الغزالي أبعد من ذلك في نقد الفلاسفة خصوصاً في أقوالهم التي تتحدث عن صفات الله، ويعتبر أن هذه الأقوال هي مجرد ادعاءات فارغة من أي معنى حقيقي. لأن الله بالنسبة لهم كان مجرد مفهوم فلسفي يكمل نظامهم

(56) البغدادي، المعتبر، ص. 98.

(57) Lenn E. Goodman, "Ghazâlî's Argument from Creation" in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2, 1971, p. 82.

(58) David B. Burrell, "Creation or Emanation", in *God and Creation*, ed. D. B. Burrell & B. McGinn (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1990) p. 31.

الفلسفي، والصفات التي نسبوها له لا تجعله فاعلاً كما يجب أن نفهم الله. فإذا قيل عندهم إن الله خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفعل فمعناه أن وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والإسخان النار. فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الإسخان فهو طبع محض. وإذا قيل إن الله قادر لم يقصد به إلا أن وجود الله وجود تفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوه الإمكان في الكمال والحسن. وإذا قيل مريد، لم يقصد به إلا أن ما يفيض عنه ليس هو غافلاً عنه وليس كارهاً له، فيجوز بهذا أن يقال هو راضٍ، فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ولا القدرة إلا عين العلم ولا العلم إلا عين الذات، فالكل إذن يرجع إلى عين. وإذا قيل عن الله أنه حي لم يرد به إلا أنه عالم علماً يفيض عنه الموجود الذي يسمى فعلاً له.[59]

وهذا كله بالنسبة للغزالي استعارات لا معنى لها، فلا بد وفقاً له من الابتعاد عن الاستعارة كما نستعير له لفظ المريد والمختار والفاعل منا مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا وقدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا.[60]

ويتهم الغزالي الفلاسفة في نقاشه لمبادئهم الأساسية أنهم قرروا عقائدهم بطريقة تحكمية. فالمبدأ الذي يقول بأن الله عقل يعقل ذاته بذاته هو مبدأ جوهري لديهم، يتساءل الغزالي ناقداً، كيف برهن الفلاسفة إذن على أن الله عقل؟ إذا كان قصدهم أنه برئ من المادة وعلى أن أي شيء برئ من المادة هو عقل وأي شيء هو عقل يجب أن يكون عالماً بمعقولاته، فإنكم قد قررتم مقدماتكم بتحكمية كبيرة، فما هو برهانكم على المقدمة التي تقول إن كل ما هو برئ من المادة هو عقل؟ وكيف تبرهنون على أن العقل المحض يعرف معقولاته. إن المقدمتين خاطئتان معاً.[61]

ويعلن الغزالي اتفاقه مع القول إن ماهو برئ من المادة يجب أن يكون قائماً بنفسه، ولكنه يعترض من جهة أخرى على الاعتقاد القائل بأن هذا القائم بنفسه هو

(59) الغزالي، تهافت، ص ص. 122-5.
(60) الغزالي، تهافت، ص. 131.
(61) الغزالي، تهافت، ص. 131.

عقل وأن هذا العقل هو ذات تعلم الأشياء، لأنه ليس هناك من دليل أو برهان على أن البريء من المادة يعرف ذاته ويعرف ما هو غير ذاته.[62] فالتمسك بهذه المقدمات، حسب الغزالي، اعتقاد تحكمي لا برهان عليه.

ويوجه الغزالي نقداً آخر للفلاسفة يتعلق بوقوفهم عند العلة الأولى في سلسلة العلل والمعلولات، فيقول: «وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً، وهذا المذهب بوصفه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال».[63] لأن الفلاسفة الذين افترضوا أن العالم موجود أزلاً لا يستطيعون التخلص من افتراض أن العالم متسلسل كأسباب ونتائج إلى ما لانهاية، الأمر الذي يجعل من "دليل الإمكان" الذي اعتمدوا عليه كدليل على الخلق دليلا غير صائب وخياراً فلسفياً غير موفق، بل خاطيء. إن الأزلية تعني التسلسل اللامتناهي للأسباب والنتائج وهذا أمر يتناقض مع افتراض الفلاسفة لعقول عشرة فقط ويتعارض مع وقوفهم عند علة أولى هي الله، إذ الأولى في الأزلية أن لا يكون هناك وقوف عند علة أولى. وهذا بطبيعة الحال يلتقي مع موقف الدهرية. ويخاطب الغزالي الفلاسفة بالقول: إن افتراض قدم الأجسام التي تؤلف العالم، يقتضي القول بعدم وجود علة لهذه الأجسام، وإذا كان العالم لا يحتاج إلى علة يمكن الاستغناء عن الله، الأمر الذي يجعل من دليل الإمكان دليلا باطلاً.[64] وهذا ما يقود الغزالي إلى القول، إن اعتقاد الفلاسفة بأن الله هو علة لا علة لها وإن كل شيء ينتهي عندها، اعتقاد تحكمي.[65] أما لجوء الفلاسفة لدليل الحركة الدائرية التي تسلكها الكواكب السماوية من أجل تجنب الإلزام القائل بالتسلسل اللامتناهي للأسباب والنتائج فإنه لا يقنع الغزالي أيضاً.

2-4- ابن رشد والتوفيق بين الفاعلية الإلهية وأزلية العالم

ابن رشد الذي أفاد كثيرا من نقد الغزالي للفلاسفة حاول تحرير نفسه من هجوم هذا الأخير على الفلسفة الفيضية وذهب باتجاه بناء مشروعه الفلسفي الخاص

(62) الغزالي، **تهافت**، ص ص. 156-7.
(63) الغزالي، **تهافت**، ص. 110.
(64) Goodman, "Ghazâlî's Argument", p. 83.
(65) الغزالي، **تهافت**، ص. 114.

الذي سيؤكد على اتفاق الحكمة والشريعة، الحكمة التي قصد بها الفلسفة المخلصة لمذهب أرسطو والمتحررة من العناصر الأفلوطينية.

ومن أجل تحقيق هدفه انتقد ابن رشد دليل الإمكان الذي قامت عليه فلسفة الفارابي وابن سينا والذي تعرض لنقد حاد من الغزالي. وقد أضاف ابن رشد نقداً جديداً لهذا الدليل عندما قال: بأن ممكن الوجود الذي يتساوى فيه العدم والوجود بالتساوي والذي يفترض به، حسب ابن سينا، أن يكون أزلياً في الوقت نفسه، يشبه قول من يقول بأن شيئاً ما يفني بدون عملية فناء.(66) وإن أي شيء يحمل إمكانية الفناء يجب أن يتحقق على أنه شيء فانٍ وعلى أنه كذلك أزلاً.(67)

إن قول ابن سينا إن العقول أزلية كان يأتي مع القول إنها ممكنة وإن إمكانها متعادل في الوجود واللاوجود وبالتالي فكأنه يقول بممكن أزلي لا يتحقق، الأمر الذي يجعل مفهوم ابن سينا عن الكواكب مفهوماً ضعيفاً لا يمكن الدفاع عنه.(68)

وفي الوقت الذي انتقد فيه ابن رشد دليل الإمكان السينوي دافع عن قدم العالم واتفق مع أسلافه في هذا القول، ولكن هذا الدفاع لم يقم على نفس أسس ابن سينا بل قام على استبدال مفهوم الإمكان بمفهوم الحدوث الأزلي للعالم، وكان ابن رشد يعتقد أن الحدوث هذا وإن كان قديماً إلا أنه لا يلغي ولا يخفف من حضور الله بوصفه مريداً وخالقاً وفاعلاً.(69)

ومن أجل شرح ذلك، وتأكيد حضور الله بوصفه فاعلاً، ذهب ابن رشد إلى التمييز بين نوعين من أنواع الفاعلين:

الأول: هو الفاعل الطبيعي والذي لا يفعل إلا شيئاً واحداً بالطبع مثل الحرارة تفعل الحرارة والبرودة تفعل البرودة وهكذا؛ والثاني هو الفاعل الإرادي، الذي

---

(66) Averroes, *Long Commentary on De Caelo*, vol. V (Venice, 1562), II. Comm. 71, cited in Davidson, *Proofs for the Existence of God*, p. 320.

(67) Aristotle, *Metaphysics IX*. 4. 1047b, p. 90, cited in Davidson, *Proofs*, p. 320. Averroes, *Long Commentary on De Caelo*, vol. V (Venice, 1562), II. Comm. 71, cited in Davidson, *Proofs for the Existence of God*, p. 320.

(68) Davidson, *Proofs for the Existence of God*, p. 320.

(69) ماجد فخري، ابن رشد (بيروت: دار المشرق، 1982) ص. 73.

يفعل الشيء عن علم وروية في وقت ما، ويفعل ضده في وقت آخر. والله عند الفلاسفة منزه عن كلا هذين الضربين من الفعل. لأن الكائن الذي بالإرادة كالإنسان ينقصه المراد والله لا ينقصه شيء، وكذلك قل في الفعل الطبيعي، وهو الفعل الذي يصدر ضرورة عن الفاعل دون علمه أو اختياره.(70) إن المعنى الحقيقي للفاعل عند ابن رشد هو الذي يكون علة لشيء آخر فينقل هذا الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ومن العدم إلى الوجود، وهذا النقل والتحقيق يمكن أن يصدر عن فاعل مريد ومختار ويمكن أن يصدر بالطبيعة أيضاً.(71)

إن تعريف الفاعل عند ابن رشد هو الذي يمتلك القدرة على إحداث أو تغيير أو إيجاد شيء ما، وبالتالي فهذا التعريف لا يضيق مفهوم الفاعل ليجعله مطابقاً للعلة الكافية، ولا يقتصر على الفاعل الذي يوجد الأشياء فقط، بل إنه يتحدث عن الفاعل بوصفه علة انتقال شيء ما من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهذا يعني بالنسبة له أن الفاعل هو الذي يفعل ويكون علة لشيء ما، سواء بدا المعلول في شكل تغير في المكان أو الكيفية أو الكمية أو في أشياء أخرى.(72) يقول ابن رشد، إن هؤلاء الذين يعتقدون أن إثبات العلل الطبيعية يؤدي إلى إنكار إرادة الله يفهمون إرادة الله بالمعنى المشابه للإرادة الإنسانية، أي الإرادة التي يمكنها أن تفعل شيئاً محدداً أو أن لا تفعله، الأمر الذي أدى بهم إلى اعتبار العالم المخلوق مجرد إمكان محض كان يمكن أن يحدث وكان يمكن أن لا يحدث حسب إرادة الله.(73) ولا يخفى هنا النقد الصريح للمتكلمين والغزالي على وجه الخصوص الذين دافعوا عن تعريف معين للإرادة يشبه تعريف الإرادة الإنسانية التي تختار بين شيئين اثنين.

إن إرادة الله، حسب ابن رشد، يجب أن تفهم في سياق الحكمة الإلهية وإلا فإن هذه الإرادة ستكون عبثية غير هادفة، وسيبدو خلق العالم شيئاً عرضياً ليس مقدراً وفق هذه الحكمة. والحكمة الإلهية عند ابن رشد تتمثل في إبداع الله للقوى

(70) ماجد فخري، ابن رشد، ص. 73.

(71) ماجد فخري، ابن رشد، ص. 150-1.

(72) Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causality* (Albany: State University of New York Press, 1985) p. 35.

(73) Van Den Bergh, "Introduction" in his trans. to *Incoherence of Incoherence*, p. xix.

والطبائع في الأشياء التي تجعلها تؤثر في بعضها البعض، ويصبح الله بالتالي حافظاً للعالم بواسطة تلك القوى الطبيعية الكامنة في الموجودات.[74] «و ينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العالم»، وإن الذي أدى بالمتكلمين إلى رفض العلل الطبيعية هو اعتقادهم أن الاعتراف بها يعني افتراض أكثر من خالق واحد وهذا أمر خاطئ، حسب ابن رشد، لأن العلل الطبيعية تلك هي أيضاً من خلق الله، وبالتالي فكل شيء في العالم هو مخلوق لله ولا شيء يخرج عن هذا الخلق.[75] وهذا هو المقصود من تثبيت فاعلية الله وخلقه، بجعل هذه الفاعلية شاملة لكل شيء. إن الاعتراف بالعلل الطبيعية والتأثير بين الأشياء وجعل الموجودات فاعلة بصورة ما، لا ينفي أن الله هو الخالق والفاعل، وأن كل العلل والفاعلون في الطبيعة هم في النهاية من خلق الله الذي يشمل كل شيء.

ومن جهة أخرى فإن الفاعلية الإلهية، عند ابن رشد، تعني الإيجاد الأزلي للأشياء، دون افتراض بداية أو نهاية للحدوث طالما أن الله ليس له بداية وليس له نهاية. وهذا الرأي يختلف عن رأي أولئك الذي قالوا بقدم العالم دون الاعتراف بوجود الفاعل المحدث والموجد، وكذلك يختلف عن رأي الذين يؤمنون بالحدوث في الزمن.[76] إن أزلية الله تعني أن الله هو العلة الغائية للعالم، وهو بالفعل مطلقاً ولا شيء فيه بالقوة. كامل من كل الوجوه. كما تعني أن أزلية العالم هي أزلية الحدوث[77] وتحول موجوداته الذي لا يتوقف من القوة إلى الفعل، ومع ذلك فإن الله قادر وقدرته فعالة منذ الأزل، وهذا خلاف المتكلمين الذين اعتقدوا بقدم القدرة من جهة وحدوث فعلها من جهة أخرى.[78]

أما السؤال المتعلق في ما الذي يخلقه الله وما الذي لا يخلقه فإن ابن رشد

---

(74) ماجد فخري، ابن رشد، ص. 106، وابن رشد، الكشف، ص. 127.

(75) ماجد فخري، ابن رشد، ص105،.

(76) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ت. ج. حوراني (لايدن: بريل، 1959) ص. 20-1.

(77) Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1988) p. 51.

(78) فخري، ابن رشد، ص ص. 74-5.

يعتقد أن الله لا يخلق الصورة من العدم، لأن الصورة ليست موضوعاً للكون والفساد. فقط الموجود الجزئي الذي هو عرضة للكون والفساد هو موضوع الخلق، بينما تبقى الصورة في حالة وجود بالقوة في كل الظروف بدون أن تفنى. فصورة التمثال دائماً موجودة هناك في مادة البرونز غير المشكلة بعد، وهي تحتاج فقط إلى فاعل ليحررها ويجعلها بالقوة، وبهذا المعنى فإن الصورة قديمة، ولكنها في نفس الوقت لا تشبه المثل الأفلاطونية التي تتمتع بوجود موضوعي خارج المادة بل إنها قديمة بالقوة في الهيولى وقديمة بالفعل في المحرك الذي لا يتحرك.[79]

إن الفاعل الحقيقي، كما يقرر ابن رشد، هو الذي يؤلف المادة والصورة وذلك بتحريك المادة التي تتحقق صورتها بالفعل من جراء هذا التحريك؛[80] والله بوصفه الفاعل والغاية النهائية للعالم فإنه يُحدث الشيء بأن يحققه بالفعل بعد أن ينقله من حالة وجوده بالقوة، أي بعد أن ينقله من حالة وجوده بالعدم، لأن الوجود بالقوة والعدم هما نفس الشيء عند ابن رشد.[81]

إن الله بوصفه الكائن الأتم والأشرف من بين الموجودات فإن هذه الموجودات تتحرك باتجاهه كما لو أنها تتحرك نحو معشوقها. ووفقاً لهذا لفهم فإنه من غير الممكن تصور أزلية العالم على أنها أزلية شيء محدد ومتعين، ولكن العالم أزلي بمعنى أن حركته أزلية وأن حدوثه أزلي، فالفلاسفة يعتقدون إن هذا العالم تابع لله منذ الأزل، فالزمان قديم لا بمعنى أنه علة نفسه وقائم بذاته - إذ أن تعريف القديم بهذا المعنى لا ينطبق إلا على الله - ولكن بمعنى أنه تابع لله منذ القدم. فلم يعد العالم - حسب الفلاسفة - قديماً بالمعنى المذكور أعلاه، بل هو حادث بمعنى أنه

---

(79) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ت. م. بويج (بيروت: دار المشرق، 1990) ص ص. 1502-3.

(80) ابن رشد، **تفسير**، 1497-1505.

(81) يوضح أرنالدز أن مفهوم الخلق عند ابن رشد يقوم على فكرة التركيب بين المادة والصورة غير المخلوقتين أصلاً. وهذا الموقف الأرسطي لم يتفق عليه من قبل كل الفلاسفة، فثامسطيوس يعتقد أن الصورة مخلوقة أي أن الصورة الماهوية منفصلة عن المادة وتأتي من العقل الفعال، واهب الصورة. أما عند ابن رشد فإن المادة في حركتها تكتسب صورة وبهذا الاكتساب تنتقل من حالها بالقوة إلى حالها بالفعل، فالصورة عنده غير منفصلة عن المادة. وبالتالي الفاعل الحقيقي عند ابن رشد هو الذي يسبب، أي هو سبب الحركة، عبور الموجود من القوة إلى الفعل. انظر،
A. R. Arnaldez, "Ibn Rushd", *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, pp. 918-9.

تابع في وجوده لله، وهذه التبعية أزلية، الأمر الذي يعني أن الخلق عند ابن رشد هو حدوث دائم لا يتوقف، فقدم العالم بهذا المعنى يختلف عن مفهوم القدم عند ابن سينا وفي المذهب الفيضي.[82]

إن الزمن، والحركة، والأنواع، كلها قديمة،[83] أما الموجودات الجزئية فهي محدثة في الزمان وهي موضوع الكون والفساد. يقول ابن رشد:

«وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع. فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) (هود: 7) يقتضي بظاهره أن وجوداً قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى: (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) (إبراهيم: 48) تقتضي أيضاً بظاهره أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) (فصلت: 11) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء. فالمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع، بل متأولون. فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً. فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه. والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء.»[84]

إن فاعلية الله لا تقتصر فقط على كونه محركاً للأشياء وناقلاً لها من كونها بالقوة إلى الوجود بالفعل، بل إن هذه الفاعلية تتجاوز ذلك إلى حفظ العالم، الأمر الذي يجعل العالم في حاجة دائمة لله من أجل صيانته والعناية به.[85] فالعالم لا يحتاج إلى الله في لحظة الخلق فقط ولكن أيضاً في عملية حدوثه الدائمة وحفظه له.

(82) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ص. 20-1.

(83) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص. 58.

(84) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ص. 42-3.

(85) L. Ivry, "Averroes on Causation", in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, ed. S. Stein (Albama: Albama University Press, 1979) pp. 151, 153.

3 ـ السببية وفاعلية الله

3-1- تطور مفهوم العلة عند الغزالي

لقد رفض المتكلمون المبكرون فكرة (العلة) واقتصروا على حصر عملية الخلق بالإرادة الإلهية فحسب. وبدلاً من استخدام مفهوم العلة استخدم المتكلمون مفهوم الترجيح أو التخصيص للإشارة إلى أن الله هو المرجح للعالم، وهذا الترجيح يحصل بواسطة الإرادة الحرة لله. وبالتالي فقد كان هناك غياب تام لمفهوم الضرورة أو للتفسير العلّي الذي يشرح ما الذي دفع الله للترجيح أو خلق العالم بعد أن لم يكن كذلك.

في واحد من كتبه الأساسية (**الإرشاد**) يضع إمام الحرمين أبو المعالي الجويني واحداً من أشهر الأدلة على الحدوث التي عرفها ودافع عنها المتكلمون؛ فبرأيه أن الحادث حين يحصل فإن حصوله يعني حتماً أن العالم له بداية (مفتتح الوجود)، والحادث بالتالي كان يمكن أن يوجد أو لا يوجد والعقل يقتضي منا افتراض مخصص يرجح وجود هذا الحادث فعلياً عن عدم.[86]

يعتقد الغزالي في «**تهافت الفلاسفة**» أن الفلاسفة ناقضوا أنفسهم حينما اعتقدوا أن الأشياء تؤثر ببعضها البعض بسبب القوى الذاتية القائمة فيها في حين أن التأثير لا يكون إلا من فاعل مدرك وحي، أما الأشياء فهي جمادات لا فعل لها. « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا » . . « فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق . . . » والرد على ذلك عند الغزالي هو بالقول: «فاعل احتراق يخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه حراقاً أو رماداً هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها».[87] إن الفاعل الحقيقي، عند الغزالي إذن، هو الحي والمدرك وبالتالي فإن المرجح هو هذا الفاعل الحي والمدرك. وفي محاولة استخدام مفهوم العلة يذهب الغزالي إلى جعل هذا المفهوم مطابقاً للمرجح

(86) أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ت. م. موسى وع. عبد الحميد (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1950) ص. 16.

(87) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ت. ماجد فخري (بيروت: دار المشرق، 1986) ص ص. 195-6.

نفسه. فالله هو المرجح أي هو العلة التي يوجد العالم وكل أحداثه بها.

إن الأمر الذي يجب أن ننتبه له هنا، هو أن الغزالي قد ميز بين «العلة المرجحة» بوصفها إرادة تأتي في الزمان وبين «إرادة الله» الأزلية، وقد جاء هذا التمييز من أجل إقصاء أي مفهوم للضرورة من ساحة استخدامه لمفهوم العلة. فالإرادة الإلهية في أزليتها لا ترتبط مع الشيء المراد بأي نوع من أنواع الضرورة والوجوب، في حين أن الإرادة بوصفها فعلاً مرجحاً ترتبط بالشيء المراد بالضرورة.(88) إن هذا التمييز بين هذين النوعين «إرادة الله الأزلية» و«علاقتها بموضوعها» عبر عنه الغزالي بـ «وجود الإرادة وتعلقها».(89)

إن محاولة الغزالي التوفيق بين الكلام (الثيولوجيا) والفلسفة تبدو جلية هنا، فهو عندما يتحدث عن الإرادة الإلهية بعدها الأزلي يعبّر عن نفسه كمتكلم أشعري بامتياز، وعندما يتحدث عن فعل الخلق أو العلاقة الضرورية بين الإرادة وموضوعها فإن اللغة الأرسطية تبدو واضحة.(90)

أما فيما يتعلق بتعريف الغزالي للفاعل الحقيقي فإنه لا يخرج عن التعريف التقليدي لعلم الكلام، فهو يصف الفاعل الحقيقي بذلك الذي يريد أو يرغب في اختيار إنجاز فعل من الأفعال، ويضاف إلى ذلك أيضا أن هذا الفاعل يجب أن يكون عالماً بالمراد أو بموضوع فعله.(91) ولا يخفى أن هذه اللغة هي لغة أشعرية تتناقض مع لغة الفلاسفة حول الفاعلية الإلهية التي نُظر إليها ضمن حدود الارتباط الضروري أو العلل الطبيعية الملازمة لنتائجها بالضرورة وليس بالإرادة. إن فعل الخلق، بالنسبة للغزالي، لا يرتبط ضرورة مع الإرادة الإلهية الأزلية، إنما يرتبط هذا الفعل ضرورة بالشيء المراد في زمان محدد، له بداية يتم تقريرها بواسطة إرادة الاختيار الحرة لله. والارتباط بهذا المعنى فقط هو ما يسميه الغزالي الترجيح أو العلة المرجحة، وهو ارتباط ضروري عنده.(92)

(88) الغزالي، تهافت، ص. 196.

(89) Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna* (Heidelberg: Carl Winter. Universitatsverlag, 1992) p. 74.

(90) Frank, *Creation*, 66-9.

(91) Kogan, *Averroes and the Metaphysics*, p. 30.

(92) الغزالي، معيار العلم، ت. م. الكردي (القاهرة: 1929) ص. 193.

ومن المؤكد أن الغزالي قد انتبه إلى أهمية مسألة السببية وحاول تكييفها وصياغتها وإعطائها شكلاً منطقياً داخل الأطر الكلامية، الأمر الذي لفت انتباه الكثير من الدراسات الحديثة التي تقصت محاولات الغزالي النظرية تلك في هذه المسألة وحاولت إلقاء الضوء على آرائه في مسألة الارتباط الضروري بين الأشياء. ويبدو أن الغزالي لم يستطع أو لم يرد أن يتخلص من مقدمات مدرسته الأشعرية رغم جهوده البارزة في ابتكار نظرية مختلفة.[93] إلا أن الشيء الذي يبقى خلافياً في هذه الدراسات هو السؤال المتعلق بالمدى الذي نجح فيه الغزالي في صياغة نظرية منظومية في السببية؟

إن الهدف الأساسي هنا هو مناقشة بعض جوانب فكر الغزالي المتعلقة بجانبي مبدأ السببية عنده: 1. علة الخلق. 2. وطبيعة العلاقة بين الموجودات.

3-2- محاولة الغزالي التوفيق بين الكلام والفلسفة

يظهر عدد من الدراسات الحديثة[94] التأثر العميق للغزالي بالفلاسفة المسلمين، خصوصاً ابن سينا، فمشروعه بدا وكأنه محاولة للتوفيق بين نظامين فكريّين: الكلام والفلسفة،[95] الأمر الذي أدى به إلى بذل جهد كبير من أجل رسم صورة تتمكن من الإمساك بوجهتي النظر هاتين. ويبدو هذا واضحاً في نظريته في الخلق؛ ففي الوقت الذي يؤكد فيه أن الإرادة الإلهية هي الوسيلة الأساسية للخلق يؤكد من جهة أخرى وجود علل ثانوية تلعب دوراً مهماً في مشاركة الله في التأثير على

(93) إن محاولات الغزالي الذهاب وراء مبادئ مدرسته الأشعرية الحرفية كانت موضوع دراسات حديثة كثيرة ووجهات نظر متنوعة. فبينما يرى فرانك وآلون مثلا، أن مفهوم الغزالي للسببية تأثر بصورة ما بابن سينا خاصة؛ يرى غودمان أن مفهوم السببية هذا جاء نتيجة تطور ذاتي لتمسك الغزالي بالمنطق ومتطلباته. انظر،
L. E. Goodman, "Did al-Ghazâlî Deny Causality?", *Studia Islamica*, vol. XXVIII, 1978, p. 104.

(94) Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna; and Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham & London: Duke University Press, 1994).

(95) Ilai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 100, 1980, p. 397, see also M. Watt, *Muslim Intellectual*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963) pp. 173-80.

الموجودات. وفي الوقت الذي يشاطر فيه الغزالي المتكلمين بأن الأشياء ترتبط ببعضها وفق العادة التي اقتضتها الإرادة الإلهية،(96) لا يتجاهل آراء الفلاسفة في الارتباط السببي بين الموجودات. والغزالي كان قد أخذ بمبدأ السببية فعلاً، أي تعاقب الأشياء الحتمي، ولكنه رفض فكرة الضرورة القائمة على الطبائع المؤثرة بين الأسباب التي ذهب إليها الفلاسفة، بمعنى التأثير المستقل للأشياء بعضها ببعض. أما لماذا أخذ الغزالي أصلاً بمبدأ السببية، فيمكن القول بأنه كان مدفوعاً بتأثير العلوم العقلية عليه كما كان الأمر بالنسبة للفلاسفة؛ هذه العلوم التي سعى الغزالي مثله مثل الفلاسفة بوضعها في خدمة اللاهوت، تشرح، حسب اعتقادهم، التقدير والحكمة الإلهيتين في العالم.(97)

إن العلاقة بين شيء وآخر، بين سبب ونتيجة، حسب الغزالي، هي علاقة تقررها الإرادة الإلهية، وأن الأشياء بحسب هذه الإرادة تتتابع بشكل حتمي. ومن أجل تأكيد هذا التتابع يذكر الغزالي الآية القرآنية التي تقول «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» (77:17+ 33:62) التي تعني له إن من غير الممكن لله الذي أراد العالم بهذا الشكل منذ الأزل وحققه كذلك أن يغير ويبدل تلك الإرادة، وسنة الله هنا هي الطريقة التي قررتها إرادة الله للأشياء. فالسبب والنتيجة متلازمان إذن في حدود إطراد العادة، وعبارة «لن تجد لسنة الله تبديلاً» تشير صراحة إلى إرادة الله الأزلية التي تشمل «العادة» التي قررها الله للأشياء، من جهة، وحتمية حصول هذه الإرادة الأزلية من جهة أخرى.(98)

ويقترب الغزالي من الفلاسفة أكثر حين يستخدم بعض العبارات التي تبدو مطابقة لعباراتهم، فهو يصف الله بأنه «الموجود الواجب الوجود بذاته، والذي عنه يوجد كل ما في الإمكان وجوده، على أحسن وجوه النظام والكمال.»(99) إلا أن استخدام عبارات كتلك الشبيهة بعبارات ابن سينا في تقسيمها الموجودات إلى واجبة

Stephen Riker, "Al-Ghazâlî on Necessary Causality in The Incoherence of the Philosophers", *The Monist*, vol. 79, pp. 315-24. (96)

L. E. Goodman "Did al-Ghazâlî Deny Causality?", p. 111. (97)

R. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, p. 20. (98)

(99) الغزالي، **المقصد الأسنى**، ت. ف. شحادة (بيروت: دار المشرق، 1982) ص. 49.

وممكنة لا تعني أن الغزالي سيحذو حذو ابن سينا في تطبيق كل النتائج المترتبة عن نظامه الفلسفي.[(100)]

يبدو لقارئ الغزالي، أن الممكن عنده بوصفه ممكناً هو لحد ما موجود أزلاً وليس بعيداً أو منفصلاً عن وجود الله. بمعنى أن وجود الله ليس سابقاً بصورة مطلقة على الممكن بوصفه كذلك، وهذه الممكنات لا تقيم، بطبيعة الحال، في ذات الله إنما هي موجودة أزلاً في علمه.[(101)] وإذا كان الله لا يسبق الممكن مطلقاً فإن هذه الأسبقية هي مطلقة فعلا على الوجود الفعلي للعالم، وفي هذه النقطة يقترب الغزالي من المتكلمين في الدفاع عن الخلق من عدم.[(102)] أما بالنسبة للدوافع والدواعي التي جعلت الله يخلق أو ينقل الممكنات العلمية من حالتها تلك إلى حالتها المتحققة فعلاً فإن الغزالي ينفي أي داع أو باعث يقف وراء خلق الله للعالم، ويدافع عن موقفه هذا بالقول إنه كان يمكن لله أن لا يخلق الإنسان أبداً، وإذا كان قد خلقه فهذا لا يعني أنه كان مضطراً لذلك. فالخلق الإلهي بمعنى آخر كان قراراً إلهياً حراً، وكذلك الأمر في إرسال الشريعة الموحاة للبشر فإنها غير واجبة على الله لأنه لا شيء يجب على الله أصلاً.[(103)]

يمكن للمرء أن يستنتج اذن أن الغزالي كان متأثراً بالفلاسفة رغم بقائه داخل دائرة الكلام التي لا تعترف إلا بالحرية المطلقة للإرادة الإلهية.[(104)] إن العالم ممكن

(100) Frank, *Creation*, 69.

(101) Frank, *Creation*, 63.

(102) Frank, *Creation*, 66.

(103) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (دمشق: دار أفنان، 1999) ص ص. 153-4.

(104) يعدل الغزالي قليلا في فكرة حرية الإرادة الإلهية المطلقة ليرمم قليلا الانتقادات التي واجهت الأشاعرة قبله، فيذهب إلى القول إن حرية الله المطلقة في خلق العالم باللحظة التي شاء أن يخلق بها لم تكن بعيدة عن الحكمة ولم تتعارض معها. وبذلك يتم التوفيق بين آراء المتكلمين وبين تأكيد الفلاسفة على دور الحكمة الإلهية في الخلق والفعل. الغزالي بهذا الموقف لا ينكر موقف الأشاعرة ولا يقتصر عليه في الوقت نفسه، فهو يريد أن يصبغ الفعل الإلهي الخلاق بنوع من الانسجام وصبغ الطبيعة بنوع من الاستقرار، الأمران اللذان أكد عليهما القرآن من جهة والفلسفة من جهة أخرى. يعرف الغزالي الحكمة بأنها «معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم» وبالتالي فإن الله حكيم لأنه يعرف «أرفع الأشياء بأرفع العلوم»، كما أن حكمة الله تعني أنه «يدبر الأسباب ويوجهها نحو مسبباتها» وهذا هو معنى عبارة أن الله «مسبب الأسباب». انظر،
Goodman, "Did al-Ghazali Deny Causality?", p. 105, & Ormsby, *Theodicy*, p. 197.

أزلاً ولكنه لا يصدر بالضرورة عن الله أزلاً، بل إن الله يرجح العالم بإرادته بوصف هذه الإرادة علة ولكن ليس بمعنى أنها باعث أو داع اقتضى هذا الترجيح.

إن مصطلح (واجب الوجود) الذي استخدمه الغزالي لم يكن يتعدى ربما أن يكون تسمية مرادفة لـ (القديم). أما إرادة الله الأزلية فإنها لا تعني أن المراد أو الشيء المخلوق أزلي بالضرورة.[105]

3-3- العلل بوصفها شروطاً

من المعروف أن كتابات الغزالي لا تسير على نمط واحد من الاتساق الفكري ولا تقدم في كثير من جوانبها فكرا منظومياً متكاملاً يتمتع بالتماسك المنطقي المطلوب. وبالطريقة نفسها التي ينطبق فيها هذا على كل فكر الغزالي، ينطبق عنده على مفهوم السببية كذلك، إذ نرى الغزالي في مواضع كثيرة من كتاباته يجعل فيها الأسباب أو العلل مرادفة لفكرة (الشروط) وكأنه يحاول أن يتجنب، في هذه المواضع، نظرية الفلاسفة في السببية[106] التي تؤدي حسب فهمه إلى الاعتقاد بأن الأشياء لا تحدث بفعل القدرة الإلهية[107] بل بفعل تأثيرها ببعضها. ففي كتابه **«الاقتصاد في الاعتقاد»** يحاول الغزالي أن يصوغ نظرية السببية على أساس مفهوم «الشرط» عوضاً عن مفهوم «العلة»، فيقول:

«والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الأم والنبات من بطن الأرض، وهذا محال في الأعراض، إذ ليس لحركة اليد جوف حتى يخرج منه حركة الخاتم ولاهو شيء حاوٍ لأشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه، فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها منها؟.... إذ كونها حادثة معها مشاهد لا غير. فأما كونها متولدة منها فغير مشاهد،... نقول: المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير المعقول. والإرادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز، فإذا حرك الله تعالى اليد

---

(105) Frank, *Creation*, 72.

(106) Frank, *Creation*, 29.

(107) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 6 أجزاء (بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ) ج. 4، ص. 249.

فلا بد أن يشغل بها حيزاً في جواز الحيز الذي كانت فيه، فما لم يفرغه كيف يشغله به؟ ففراغه شرط اشتغاله باليد .. فكان خلو أحدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن أن أحدهما متولد من الآخر وهو خطأ فأما اللازمات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكمة طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار .. فإذا ما يراه الخصوم متولداً قسمان: أحدهما شرط فلا يتصور فيه إلا الاقتران، والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران إذا خرقت العادات.»

ويخلص الغزالي من هذا «أن الحادثات كلها، جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة الإلهية.»(108)

يسمي الغزالي هذا التسلسل الشرطي الذي يحل عنده في **«الاقتصاد في الاعتقاد»** محل مفهوم السببية، بـ «درجات الترتيب»، وهذا الترتيب كما ذكرنا واجب وضروري كما تقول مصطلحات الغزالي: «ترتيب واجب» و«حق لازم» لأن السببية ربما توحي عنده بأن الأشياء تخرج من بعضها البعض بينما يجب أن لا يؤدي هذه المفهوم إلى إلغاء التأكيد على أن «الكل يقع بالقدرة الإلهية». هذا التسلسل الواجب أو الحق اللازم هو ما يسميه الغزالي بتتابع الشرط والمشروط الحتمي إذ لا يمكن لنا أن نتخيل المشروط يسبق الشرط أبداً.(109) وفي هذا السياق يميز الغزالي في كتاباته بين نوعين من أنواع العلاقات السببية: 1- حوادث ضرورية تظهر بصورة سلسلة من الشروط والمشروطات مثل الحياة تشترط المعرفة والمعرفة تشترط الإرادة و2- حوادث ضرورية تظهر بفعل اقتران العادة وتتابعها مثل إحراق النار للقطن.(110)

ويعتقد بعض الباحثين أن الغزالي قد وقع في تناقض كبير حينما ميز بين هاتين السلسلتين من العلاقات السببية أو الشرطية. إلا أن الغزالي حاول في مواضع أخرى أن يتغلب على هذا التناقض، فنجده في كتابه **«الإحياء»** قد ربط بين النار والقطن دون أن يأتي على ذكر العادة أو الاقتران التتابعي للحوادث القائم على العادة، وهذا

(108) الغزالي، إحياء، ص. 317، & الاقتصاد، ص. 85- 6 + 87.

(109) Abrahamove, "Al- Ghazali's Theory of Causality", p. 90.

(110) Abrahamove, "Al- Ghazali's Theory of Causality", p. 90.

يشير إلى إدراك الغزالي لهذه المشكلة ومحاولته في أكثر من مكان التغلب على التمييز بين سلسلتين من العلاقات السببية. (111) يشير باحثون آخرون إلى المصاعب والمشاكل التي يمكن أن تنشأ من اعتبار السببية مرادفة للشرطية ويقولون بأن الغزالي لم يوضح لنا بصراحة كيف أن الشرط يسهم بالحقيقة في حصول المشروط، الأمر الذي يعني أن نظرية الغزالي في الشرطية نظرية غامضة ولا نستطيع الركون إليها. (112)

3-4- العلل الثانوية والسؤال الإشكالي

لقد قدم الغزالي فيما يتعلق بالعلل الثانوية وجهتي نظر غير متلائمتين تماماً، فهو من جهة أولى يعتقد، بأن أي شيء يحدث في العالم يحدث بفعل الإرادة الإلهية الحرة، والله، من جهة أخرى، حكيم، خلق كل شيء وفق ترتيب وحكمة فائقتين، وتتجلى هذه الحكمة الإلهية من خلال خلق الله لعلل وأدوات وحركات تحفظ العالم وتسيره وفق الخطة الإلهية الحكيمة المقررة أزلاً. (113) وفي هذا السياق يتكلم الغزالي عن تثبيت الله لأصل الأسباب وكيف أن هذه الأسباب تولد نتائجها وفق الخطة المقررة بالإرادة والحكمة الإلهيتين في العالم. يتحدث عن علل مطلقة وأساسية وثابتة ومستقرة لا تختفي ولا تتغير حتى اليوم الآخر. (114) هذه العلل هي الأرض والسموات السبع والنجوم والكواكب وحركتها المتناسبة التي لا تتوقف والتي خلقت كلها بقضاء الله. يقول الغزالي:

«وذكرنا في كتاب المقصد الأقصى تدبير رب الأرباب ومسبب الأسباب، أصل وضع الأسباب، ليتوجه إلى المسببات حكمه، ونصبه الأسباب الكلية الأصلية الثابتة المستقرة التي لا تزول ولا تحول كالأرض والسموات السبع والكواكب والأفلاك وحركاتها المتناسبة الدائمة التي لا تتغير ولا تنعدم إلى أن يبلغ الكتاب أجله وقضاؤه، كما قال: (فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل

(111) Abrahamove, "Al- Ghazali's Theory of Causality", p. 91.

(112) Frank, *Creation*, 28.

(113) الغزالي، **الأربعين**، ص. 13.

(114) الغزالي، **الأربعين**، ص. 12 - 13 -14 -15.

سماء أمرها) (فصلت: 12) وتوجيهه هذه الأسباب - بحركتها المناسبة المحدودة المقدرة المحسوبة إلى مسببات الحادثة منها لحظة بعد لحظة - قدرة. فالحكمة هو التدبير الأول الكلي للأسباب الكلية الدائمة، والقدر هو توجيه هذه الأسباب الكلية بحركتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المعدودة المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص، لذلك لا يخرج شيء عن قضائه وقدره.»

ويشبّه الغزالي القضاء والقدر الإلهيين الثابتين اللذين يعملان وفق خطة ثابتة ومحددة منذ الأزل بالساعة المائية التي تعمل بذاتها بعد أن يتم صنعها وتصميمها. «فإذا فهمت أن هذه الآلات أصول لابد منها للحركة، وأن الحركة لا بد من تقدرها ليتقدر ما يتولد منها، فكذلك فافهم حصول الحوادث المقدرة التي لا يتقدم منها شيء ولا يتأخر، إذا جاء أجلهم، أي حضر سببها، وكل ذلك بمقدار معلوم وأن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً.»[115]

إن الغزالي يحدد هنا نوعين من الأسباب: إلهية وطبيعية، يتعاونان في إحداث النتائج ذاتها. الله هو العلة الأولى لكل شيء يحدث في العالم، وهو الخالق لسلسلة من الأسباب والنتائج والحافظ لها في أن تعمل باستمرار ودون توقف حسب ما هو مقدر لها. والله يبدو في هذا النص لا يتدخل في العالم مباشرة ولاشيء قد ذكر هنا أيضاً عن الخلق المستمر الذي لم يكف أسلافه من الأشاعرة والمعتزلة عن التأكيد عليه.[116]

من جهة أخرى، فإن الغزالي يطابق بين مفهوم «السبب» ومفهوم «المرجح» عندما يتحدث عن علة الخلق الأولى، كما رأينا سابقاً، ويقول صراحة «ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح»،[117] ويتجنب الغزالي في الوقت نفسه إطلاق مفهوم الترجيح أو المرجح على العلل الثواني.[118] إن الممكن الذي وجوده يساوي عدمه

---

(115) الغزالي، الأربعين، ص. 10-4.

(116) يرى أبراهاموف أن ثمة تشابها بين الغزالي والنظّام في نظرية الأسباب التي أودعها الله في المخلوقات لحظة خلقه لها، وهذه الأشياء تعمل بعد ذلك وفقا لتلك الأسباب. انظر Abrahamove, "Al- Ghazali's Theory of Causality", p. 90.

(117) الغزالي، الاقتصاد، ص. 26.

(118) Frank, *Creation*, 28-9.

يجب أن يكون له علة من أجل أن يوجد:

«فإنا نعني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً، فنقول وجوده قبل ذلك، إن وجد كان محالاً أو ممكناً؟ ! . . وإن كان ممكناً فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد، ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته إذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً. بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود . . . فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود . . والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم.»[119]

وإذا كانت عملية الخلق هي عملية «ترجيح» الوجود على العدم وبالتالي منح الممكن وجوده وإيقاف استمرار عدمه، فإن الغزالي لا يتوسع في مفهوم «السبب المرجح» خارج هذا الإطار. والسبب في عدم التوسع هذا هو أن الغزالي لا يعترف بأية فاعلية منتجة للعلل الثواني، بل أن كل الموجودات الأخرى سوى الله هي مجرد شروط وهي كلها مشروطة ببعضها في الوقت نفسه، الأمر الذي حدا ببعض الباحثين إلى وصف رأي الغزالي في السببية بأنه استراتيجية خطابية.[120]

الشيء المهم الذي يجب ملاحظته في فهم الغزالي للعلل الثواني هو أنه لا يعتبرها أكثر من وسائط إلهية مثل الملائكة لا تمتلك بالطبيعة أي تأثير وفاعلية وهي ليست أكثر من أجسام منفعلة وسلبية. وفي مواضع أخرى يؤكد الغزالي أن العلل الثواني ليست أكثر من وسائل وأدوات يعمل الله من خلالها. الأمر الذي يطرح سؤالاً مهماً هنا: هو لماذا افترض الغزالي أن هذه العلل الثواني التي هي ليست أكثر من أدوات إلهية أو مجرد شروط فحسب، موجودة أساساً، ولماذا منحها هذه الوضعية الضئيلة رغم إمكانية الاستغناء عنها في تصوراته الفلسفية. أو بكلمات أخرى: ما هو الدور الأنطولوجي الذي تلعبه العلل الثانوية إذا أريد لها فعلاً أن تفهم في سياق التسلسل الشرطي: شرط - مشروط؟

إن العلل الثواني في فكر الغزالي، لم يرد لها أن تلعب الدور الذي لعبته في

(119) الغزالي، **الاقتصاد**، ص. 36.

(120) Frank, *Creation*, 29.

الفلسفة الإسلامية بوصفها وسيطاً فاعلاً مهماً بين الوحدة المطلقة والكثرة في العالم. وبالتالي فإن الاحتمال المتبقي لافتراض العلل الثانوية عند الغزالي هو أنها ليست أكثر من آلات يعمل الله من خلالها لإنجاز خطته وقضاءه وقدره. وهذا أمر يمكن توضيحه في تأكيدات الغزالي على أن كل عالم ما تحت فلك القمر له ما يماثله في العالم السماوي الكوكبي، وبالتالي فإن النفس تحكم الجسد الإنساني كما يحكم الله العالم، والنفس تتحكم في الجسد من خلال الدماغ.(121) وهذه العلاقة بين الدماغ وبقية الجسد مماثلة للعلاقة بين الفلك الأقصى مع بقية العالم.

ورغم طموح الغزالي في افتراض العلل الثانوية من أجل أن يصور مستويات الكون في قطاعات متماثلة ومتداخلة إلا أن السؤال ما يزال مطروحاً وهو: لماذا لا يعمل الله مباشرة بإرادته وقدرته في العالم بدون وسائط طالما أن القدرة الإلهية شاملة ولاشيء في الكون يفلت منها؟ ولماذا يحتاج الله إلى آلات يعمل من خلالها؟ وأخيراً ما هو الدور الفلسفي للعلل الثواني طالما أن الثيولوجيا الإسلامية التي ينطلق منها الغزالي تؤكد أن لا شيء يعمل بالنيابة عن الله، حتى لو افترضنا أن هذه العلل هي مجرد شروط؟

والسؤال الأخير هو: أنه إذا كان قد أنيط بهذه العلل الثانوية أن تنجز وتنفذ قضاء الله وقدره، فما الدور الذي يأخذه الله بوصفه الفاعل والخالق الوحيد في الكون؟ إن الغزالي لا يؤمن بنظرية الفيض رغم تأثيرات ابن سينا عليه لأن هذه النظرية تلغي دور إرادة الله وقدرته كما وجه هو هذا النقد للفلاسفة. وباختصار فإن السؤال الذي يتمتع بمشروعية كاملة هنا هو: إلى أي درجة نجح الغزالي في التوفيق بين القدرة المطلقة لله كما طرحها المتكلمون وبين فرضية العلل الثانوية التي حاول إدخالها ضمن تصوره عن الخلق؟ إن هذه الأسئلة لا تحظى بإجابات كافية عند الغزالي سوى أنها مجرد محاولة للتوفيق بين الكلام والفلسفة أساساً، بين قدرة الله المطلقة وبين الاعتراف بوجود وسائط سببية، ولكن هذه المحاولة في التوفيق لم يتسنى لها أبداً أن تناقش بصورة منظومية ومتكاملة.(122)

(121) R. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, p. 37.

(122) R. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, p. 37.

ولكن رغم ذلك فإن هذه المحاولة من التوفيق بين الكلام والفلسفة سيكون لها أثر كبير في الجيل اللاحق من المفكرين المسلمين رغم حاجة هذه المحاولة إلى المزيد من التدقيق والصياغة المنظومية.

3-5- ابن رشد ومبدأ السببية بوصفه مبدأً شاملاً

ليس هناك أدنى شك بأن ابن رشد الذي دافع عن الفلاسفة المسلمين قد انتقد بتدقيق شديد ومسؤولية فكرية عالية نقد الغزالي لهم. إن التأكيد الفلسفي الأساسي عند ابن رشد هو نفسه الذي أكد عليه الفلاسفة الذين سبقوه وهو القول إن أزلية الله تقتضي حتماً أزلية الخلق. وقد اتفق ابن رشد مع الغزالي بأن الله حكيم وأنه فاعل هادف قد قدّر العالم بنظام وحكمة متماسكتين، ولتحقيق هذه المقدمة الفلسفية أزاح ابن رشد من تصوراته أية فرضية صريحة أو ضمنية حول الفعل العبثي لله، وهذه الإزاحة لا يمكن ترجمتها حسب ابن رشد إلا بالاعتراف الكامل بمبدأ السببية في العالم.[123]

إن دليل الجواز الذي تمسك به المتكلمون للدفاع عن حرية الإرادة الإلهية المطلقة والتي تنص على أن الله ربما يخلق وربما لا يخلق قد تم رفضه تماماً من قبل ابن رشد. إن دليلاً كهذا، بالنسبة له، يأتي ضداً على تصوير الله بأنه فاعل وخالق وحكيم. ومن أجل البرهنة على هذه الفاعلية والحكمة يصوغ ابن رشد دليلين مختلفين هما، دليل الاختراع، ودليل العناية.[124]

إن دليل الاختراع عند ابن رشد هو نفسه دليل الخلق، وهو عنده ينبني على أصلين، أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة كأن نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن هاهنا موجداً للحياة ومنعماً لها، كما قال الله تعالى: «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولوا اجتمعوا له.» أما الأصل الثاني: «فهو أن كل مخترَع فله مخترِع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له.. و لذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم

(123) ابن رشد، الكشف، ص ص. 102-3.
(124) ابن رشد، الكشف، ص. 64.

يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع.»

أما دليل العناية فإنه يشير إلى الخطة والحكمة الإلهيتين اللتين خلق الله العالم وفقهما. وهذا الدليل يكمل الدليل الآخر بمعنى أن الله قد خلق كل شيء من أجل منفعة الإنسان ومصلحته، وكل شيء موجود فوجوده في انسجام مع الوجود الإنساني، وهذا مايسمى (منافع الموجودات)، التي يجب أن تحصل من فاعل قاصد ومريد، فهذا الدليل كما يقول ابن رشد «يبنى على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالإتفاق.»(125)

إن اختراع الله للعالم وعنايته به وفق القصد والحكمة يشيران إلى وجود الخالق. ويضيف ابن رشد أن كل هذا لا يكون بدون التأكيد على شمولية مبدأ السببية في العالم: «فكما أن من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً». ويذهب ابن رشد في الرد على المتكلمين ونظريتهم في العادة فيقول: «وقولهم أن الله أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة».(126)

(125) ابن رشد، الكشف، ص ص. 60-61.

(126) سابق، ص. 102-3.

الفصل الثالث

أزلية الخلق وحلول الحوادث في الذات الإلهية

1 ـ سؤال الواحد والكثير

1-1- أفعال الله بوصفها وسائط: ضداً على الكلام والفلسفة

إن نقطة البداية في فلسفة الخلق عند ابن تيمية، نجدها في تمييزه بين ثلاث حلقات أو مراتب في عملية حدوث العالم: الخالق، الخلق، المخلوق. إن فعل الخلق ذاته يمثل حلقة أساسية وجوهرية في هذه المراتب، بوصف هذا الفعل يلعب دور الوسيط بين الخالق والمخلوق. وفي مصطلحات ابن تيمية يأخذ التعبير عن تلك الحلقات أو المراتب الثلاث تسميات مختلفة مثل: مؤثر، تأثير، أثر؛ فاعل، فعل، مفعول؛ مبدِع، إبداع، مُبدَع.[1] ويعرِّف ابن تيمية المراتب الوسيطة تلك كالتأثير والخلق والإبداع والتصوير، على أنها أمور وجودية، فاعلة وإيجابية ولها قدرة على التأثير.[2] لقد بذل ابن تيمية جهداً كبيراً في شرح الدور، الذي تحتله هذه المرتبة الوسطى في فكره، وذلك لأنها تمثل المفتاح، الذي لا يمكن فهم فلسفته بدونه.[3]

هذه الأفعال: الخلق - التأثير - الإبداع. . ، هي الرحم الذي يخرج منه العالم، إنها نفسها الصفات الإلهية، بعد أن تنتقل من حالتها الأولى بوصفها جنساً

---

(1) ابن تيمية، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985) ج. 1، ص. 260.

(2) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 261-8.

(3) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 268.

إلى كونها فعلاً أكثر تعيناً (نوعاً).[4] ومن الوجهة الزمنية، فإن هذه الأفعال تصدر عن صفات الله الأزلية عقب وجود هذه الصفات مباشرة، فهي متصلة بها وتعقبها في الزمن. إنه الوقت الذي تستغرقه الصفة الإلهية في تحولها أو انتقالها من كونها جنساً إلى كونها فعلاً. وبالطريقة نفسها ينتقل هذا الفعل من كونه حادث في ذات الله، إلى أن يتعين كشيء حسي يقع خارج الذات الإلهية. إن الفعل بوصفه انتقالاً أو تحولاً للصفة، والشيء الحسي بوصفه انتقالاً أو تحولاً للفعل الحادث في ذات الله، كله يتبع بعضه بفاصل زمني قصير ومتصل، تقتضيه العملية السببية ذاتها.[5]

تلعب هذه الأفعال في الحقيقة دوراً فلسفياً مزدوجاً، فهي تربط الفاعل (الذات الإلهية وصفاتها) بالعالم الحسي والظاهري من جهة، وتفصلهما عن بعضهما في الوقت نفسه،[6] من جهة ثانية. فهي تمنع تطابق الله مع العالم، ولكنها تؤسس في الوقت نفسه لعلاقة، تجعل كل العالم المخلوق، يجد أصله في الذات الإلهية. إن أشياء العالم تأتي إلى الوجود بسبب فعل الخلق، الذي حدث أصلاً في ذات الله.[7]

يقول ابن تيمية، إنه من غير المعقول أن لا نتحدث عن حدوث الأفعال في ذات الله، إذا كنا نريد أن نوفق بين مبدأ السببية من جهة والإرادة الإلهية من جهة ثانية. ومن زاوية أخرى فإن مفهوم الحدوث الحقيقي، لا يمكن مقاربته إذا بقيت وجهتا نظر علم الكلام والفلسفة، تسيطران على تفكيرنا فيما يتعلق بالخلق.[8]

يناقش ابن تيمية مفاهيم هاتين المدرستين في الحدوث، ويركز في نقاشه أكثر على الفلسفة، فيعتبر أن مفهوم الفلاسفة عن واجب الوجود، بوصفه العلة الكافية للعالم، أدى بهم إلى مفهوم التلازم الزمني بين السبب والنتيجة، وبالتالي فقد قادهم

---

(4) إن الفعل هو نفسه الصفة التي يخلق الله بها المخلوقات، ويختلف هذا الفعل عن الشيء المخلوق، وهذا الموقف يناقض تماما موقف الأشاعرة الذين يقولون إن الفعل هو نفسه المفعول، والخلق هو نفسه المخلوق، انظر ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص ص. 15-7.

(5) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، 5 ج، ت. محمد رشيد رضا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983) ج. 3، ص. 383.

(6) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج. 2، ص. 361.

(7) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص17,-18.

(8) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، ج. 3، ص441,-.4.

هذا إلى فلسفتهم بأزلية العالم، بالمعنى الذي لا يفصل الله عن العالم أي فاصل زمني.[(9)] إن السبب والنتيجة، أو الله والعالم عند الفلاسفة، لا يأتيان متعاقبين، ولكن بتلازم مطلق في الزمان، وهذا الموقف الفلسفي بالنسبة لابن تيمية، نجم عن تصويرهم الله بأنه علة تامة وأزلية، توجب بالطبيعة وجود المعلول (العالم)، بدون أي تأخير، أو أي فاصل زمني، بين وجود العلة ووجود المعلول، «فإن العلة إذا كانت تامة أزلية قارنها معلولها»، الأمر الذي ينتقده ابن تيمية بوصفه موقفاً، يلغي مفهوم الفاعل المريد.[(10)]

وهذا التلازم الزمني (المقارنة) بين الله والعالم، أو بين الله والعقل الأول، يلغي فكرة الحدوث ذاتها، التي تقتضي تأخر المعلول عن العلة، دون الانفصال عنها في الوقت نفسه:

«والعلة التامة لا يجوز [بالنسبة الفلاسفة] أن يتأخر عنها معلولها ولا بعضه، فكل ما حدث، لا يحدث عن علة تامة أزلية، وواجب الوجود عندهم علة تامة أزلية، فيلزم أن لا يحدث عنه حادث، لا بواسطة ولا بغير واسطة، وما يعتذرون به في هذا المكان من قولهم: إنما تأخرت الحوادث لتأخر الاستعداد ونحوه من أفسد الأقوال، فإن هذا إنما يمكن أن يقال: فيما يكون علة وجوده غير علة استعداده وقبوله... ولو قدر أن ما يدعونه من العقل الفعال له حقيقة، لكان تأخّرَ فيضه، حتى تستعد القوابل من هذا الباب، وأما واجب الوجود الفاعل لكل ما سواه، الذي لا يتوقف فعله على أمر آخر من غيره، لا إعداد ولا إمداد ولا قبول ولا غير ذلك، بل نفسه هي المستلزمة لفعله، فلو

(9) Madjid Nurcholish, *Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa* (Chicago: Illinois, 1984) p. 159.

(10) بعد نقد الغزالي للفلاسفة في نظرية الخلق الضروري الذي يقصي دور الإرادة الإلهية، أصبح هذا النقد تقليديا في الأوساط الكلامية ومترددا في كتابات المتكلمين وعند بعض الفلاسفة أيضا. انظر مثلا، عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ت. أ. غيوم (لندن: منشورات جامعة أكسفورد، 1934) ص ص. 20-3. حيث يميز الشهرستاني بين الإيجاد والإيجاب ويضع الإرادة كعنصر حاسم في هذا التمييز، ويبرر ذلك بالقول إن الله والعالم مختلفان كلياً ولا مناسبة تجمع بينهما سوى الفعل والإرادة الإلهيين. ولكن الأمر سيكون مختلفا مع ابن تيمية حيث لا يقتصر على ترداد تلك الحجة التقليدية ضد الفلاسفة ولكنه سيعطي الإرادة الإلهية دورا فلسفيا مهما يخرجها من كونها صفة غير قابلة للتفسير كما كان الأمر عند المتكلمين، ويجعلها جنساً ينتج آحاده بصورة لا متناهية داخل سياق الصفات الأخرى وليس رغما عنها وخارج طبيعتها.

قدر أن علة تامة أزلية، لوجب أن يقارنه معلوله كله، ولا يتأخر عنه شيء من مفعولاته». [11]

وبمعنى آخر، فإن مفهوم العلة التامة، التي يمثلها الله، هو مفهوم متناقض بالنسبة لابن تيمية، لأن فكرة الحدوث ذاتها، تصبح بلا معنى وفقاً لهذا المفهوم. فالعلة التامة الأزلية تقتضي حتماً خلق العالم دفعة واحدة، بينما تقتضي فكرة الحدوث حصول الأشياء بالتتابع شيئاً بعد شيء. [12]

لا شك أن الفلاسفة كان يدركون فكرة الحدوث بهذا المعنى، أي فكرة التتابع والتفاوت في الموجودات، لأن الطبيعة المشاهدة تثبت ذلك، وهذا ما دعاهم لابتكار مفهوم الاستعداد، الذي ينص على أن الحدوث المتتابع للأشياء في العالم، يتوقف على استعداد الأشياء لقبول الفيض النازل من الأعلى. ولكن ابن تيمية يدحض هذا الاعتقاد بالقول: إن نظرية تفاوت الاستعدادات تقتضي ضمناً وجود علتين، إحداهما يمثلها واجب الوجود، والأخرى يمثلها العالم، الأمر الذي لا يتفق مع أسس الفلسفة الإسلامية، التي تقوم على علة واحدة أولى وأزلية وكافية وتامة، وهذا يفقد نظرية تفاوت الاستعدادات أي معنى.

من جهة أخرى فإن العلة التامة لابد أن تنتج معلولاً تاماً، وهذا ما يقتضيه مفهوم العلة التامة ذاته. إن العلة التامة من كل الوجوه، تتضمن حتما أن لا شيء ناقص، يمكن أن ينتج عنها. والمعلول التام بدوره سيحدث علة تامة أخرى، الأمر الذي يعني، أن سلسلة العلل والمعلولات التي تمثلها العقول السماوية، ستكون كلها تامة غير قادرة إلى إنتاج الكثرة، والنتيجة التي يؤدي لها هذا الاعتقاد هي: أن العالم لن يكون سوى سلسلة من العلل -المعولات التامة- التي توجد معاً وفي آن واحد، وهو أمر متناقض ذاتياً. [13] ويذهب ابن تيمية في نقده ذلك أبعد من ذلك، حينما يطالب الفلاسفة أن يجدوا حلاً لتناقضهم في مفهوم العلة التامة الأزلية، فهم برأيه أمام خيارين: إما أن يعترفوا بأن الله هو الفاعل الوحيد للعالم، وبالتالي فإن

---

(11) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، 4 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ) ج. 1، ص ص. 89-92.

(12) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 304.

(13) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص251.

القوابل هي من خلقه أيضاً، أو أن يقولوا بأن القوابل هي نوع من الهيولي غير المخلوقة من الله. وإذا أخذ الفلاسفة بوجهة النظر الثانية، فإنهم سيتخلصون من التناقض، ويبررون موقفهم فلسفياً، حيث يصبح الاختلاف في استعدادات القوابل لاستقبال الفيض، يعود إلى طبيعتها الخاصة كمادة أولى، ولكن في هذه الحالة، لن يكون الله هو الخالق الوحيد لكل شيء، كما يرغب الفلاسفة أن يقولوا. أما إذا أخذوا بالخيار الأول، الذي يقول إن الله هو الخالق الوحيد في العالم وهو واحد من كل جوانبه، فإن الانفصال في العالم بين الفاعل والقابل، سيصبح شيئاً متناقضاً ومحتاجاً إلى التبرير الفلسفي.[14] فالقوابل وفقاً لهذا الفهم ليس لها وجود مستقل، ولا تعمل وفقاً لطبيعتها الخاصة بعيداً عن الفعل الإلهي، إلى جانب أن (الممكن) ليس لديه بذاته طبيعة خاصة، قبل أن يمنحه الله الوجود. وهذه الحقيقة تقود إلى تثبيت فكرة، أن الأشياء كلها تحدث بالطريقة التي قررها الله ولاشيء بالتالي يمكن أن يكون مستقلاً عن إرادته.[15] الأمر الذي يجعل من تحميل القوابل واستعداداتها مسؤولية الحدوث والاختلاف شيئا متناقضا على المستوى الفلسفي.

والنقد الآخر الذي يوجهه ابن تيمية للفلاسفة، هو أن أحد الأسباب التي جعلتهم ينكرون الخلق من عدم ويثبتون وجود المعلول المقارن لعلته، هو أن الخلق من عدم سيؤثر على وحدانية الله وبساطته المطلقة.[16] فالخلق من عدم بعد أن لم يكن هناك خلق يقتضي حتماً إما نشوء دواع وأسباب في ذات الله تجعله يخلق بعد أن لم يكن خالقاً، وإما غياب موانع أدت إلى الخلق إن لم يكن هناك خلق، وكلا الأمرين، نشوء دواع وأسباب، أو غيابها، سيؤثر عند الفلاسفة على الوحدة المطلقة لله.[17]

يعتقد الفلاسفة بأن إيجاد العالم وخلقه هو نتيجة طبيعة وضرورية لوجود الله ذاته، ولا يجب أن يغير في ذات الله أي شيء، في الوقت الذي يجب أن يكون فيه الإيجاد والخلق، وهذا الرأي الذي اعتمده الفلاسفة، قد جنبهم في رأيهم الاعتقاد

(14) ابن تيمية، منهاج السنة، ج. 1، ص. 94.
(15) ابن تيمية، موافقة، ج. 1، ص ص. 284-290.
(16) ابن تيمية، درء، ج. 3، ص ص. 403-4.
(17) ابن تيمية، منهاج السنة، ج. 1، ص ص. 191-2.

بالخلق من عدم، الذي يقتضي تغيراً في ذات الله.[18] ولكن تجنب نظرية الخلق من عدم واللجوء إلى نظرية العلة التامة، التي يقارنها معلولها بالزمان، والتي ترى في الخلق عملية ضرورية وحتمية، قد أوقع الفلاسفة في مشكلة أخرى، وهي تجريد الله من إرادته وفاعليته.[19] وهنا نرى ابن تيمية-كما رأينا الغزالي قبله- يضع هذه الإشكالية الفلسفية في المرتبة الأولى من الاهتمام: إما القول بالخلق الضروري، الأمر الذي يلغي الإرادة والقدرة والفاعلية الإلهية، أو القول بالخلق بواسطة الإرادة والقدرة، الأمر الذي يلغي أي منطق للضرورة أو السببية في العالم. ولكن في الوقت الذي لم يستطع فيه الغزالي إيجاد إجابة فلسفية منظومية ومقنعة على هذه الإشكالية، ونحا أكثر نحو القول بالإرادة الإلهية ودورها في الخلق على حساب السببية، نجد ابن تيمية يبذل جهداً فلسفياً أكبر، للتوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين بين حتمية الاعتراف بالضرورة السببية من جهة، وبين فسح المجال للإرادة الإلهية في الخلق من جهة أخرى.

1-2- الخلق من عدم ضداً على الفاعلية الإلهية والوحدة الحقيقية لله

إن الاتهام الذي وجهه الفلاسفة للمتكلمين، من أن الخلق من عدم، يقتضي تغيراً في ذات الله، أو تجدد باعث أو داع، قد تم رفضه تماماً من قبل المتكلمين.[20] إلا أن هذا الرفض لم يدفع بهم إلى تقديم إجابة عن سؤال، لماذا

(18) يستخدم ابن تيمية تسمية الجهمية بمعنى واسع جدا لايقتصر فقط على جهم بن صفوان ومدرسته فحسب بل يمتد ليشمل كل من يذهب في تنزيه الله حدا بعيدا أو يعطل فاعلية الله الأزلية، وبهذا المعنى تصبح هذه التسمية عنده شاملة لكثير من المتكلمين والمتصوفة والفلاسفة. انظر، **منهاج السنة النبوية**، ج. 1، ص ص. 93-9، ودرء **تعارض**، ج. 3، ص ص. 346-58.

(19) يقول ابن تيمية: «وهكذا إذا قيل: هو موجب بذاته، أو علة، أو نحو ذلك، إن أريد بذلك: أنه موجب ما يوجبه من معقولات بمشيئته وقدرته في الوقت الذي شاء كونه فيه، فهذا حق، ولا منافاة بين كونه موجبا وفاعلا بالاختيار على هذا التفسير. وإذا أريد به أنه موجب بذات عرية من الصفات، أو موجب تام لمعلول مقارن له-وهذا قول هؤلاء- وكل من الأمرين باطل.» انظر، **موافقة**، ج. 1، ص. 303.

(20) إن مشكلة الخلق من عدم بما تقتضيه من افتراض تجدد باعث أو سبب في ذات الله، كانت واحدة من أعقد المشكلات الفلسفية، الأمر الذي يفسر تمسك المتكلمين المسلمين بالإقرار التحكمي بنظرية الإرادة الإلهية التي ترى أن الخلق قد تم في اللحظة التي يجب أن يتم فيها، وذلك بسبب عدم قبول المتكلمين لفكرة التجدد في ذات الله التي تقتضي الخلق بعد أن كان هذا الخلق معدوما. ثم أن هناك =

تأخر، أو تراخى الله في الخلق عن أزليته؟ وفي الحقيقة فإن الإجابات التي قدمها المتكلمون بقيت تحكمية إلى حد كبير.

ومن الملاحظ في كتابات ابن تيمية أنه كان يرى في الفلسفة الإسلامية رداً على آراء المتكلمين، ويبدو أنه كان مقتنعاً كذلك مع الفلاسفة في نقدهم لنظرية الخلق من عدم. الأمر الذي يتضح في تبنيه للكثير من أفكار الفلاسفة، وتوظيفها في فلسفته بطريقة تعطي انطباعاً، وهو انطباع صحيح لحد كبير، بأن المكانة والمحاولة التي بذلها، تساوي مكانة ومحاولة الغزالي قبله، إذا ما عقدنا مقارنة بينهما. إلا أن الاختلاف بينهما يبقى قائماً، خصوصاً إذا حاولنا رصد نجاح كل منهما في هذا الأمر. فابن تيمية قدم فكراً يتسم بكثير من المنظومية والتماسك، الأمر الذي افتقده الغزالي.

يتفق ابن تيمية مع ابن سينا في إنكاره نظرية الخلق من عدم التي صاغها المتكلمون. وهذا الإنكار لا يعود فقط إلى الثغرة الكبيرة المتمثلة بافتراض تجدد دواع أو بواعث في ذات الله اقتضته أن يخلق بعد أن لم يكن، ولكن الأهم من ذلك بالنسبة له هو أن نظرية الخلق من عدم تؤدي إلى جعل الله غير قادر وغير فاعل في أزليته قبل الخلق.

يقول ابن سينا:

«والعقل الصريح الذي لم يكذب، يشهد أن الذات الواحدة، إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد منها فيما قبل شيء، وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء. فإذا صار الآن يوجد منها شيء، فقد

= مشكلة أخرى تنتج عن قبول فكرة التجدد وهي ضرورة تفسير الداعي والسبب الذي تجدد في ذات الله، وإذا تمت الإجابة عن هذه المشكلة، يأتي السؤال التالي وهو ما الذي سبب هذا السبب الآخر وهكذا يذهب الأمر في سلسلة لانهائية من الأسباب التي تتجدد في الذات. وقد كان هناك إجماع بين المتكلمين على رفض حدوث باعث وكذلك على رفض التسلسل اللانهائي للأسباب التي اقتضت هذا التجدد، ولم يتحدثوا إلا في علة مرجحة تقتضي الخلق في اللحظة التي تقررها الإرادة، انظر، سيف الدين الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، ت. ع. عبد اللطيف (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1971) ص ص. 265-9، & عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص ص. 35-45، & عبد الجبار الهمذاني، **شرح الأصول الخمسة**، ت. ع. عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965) ص. 115، & فخر الدين الرازي، **الأربعين في أصول الدين**، ت. أ. السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986) ص ص. 41-2.

حدث في الذات قصد، أو إرادة أو طبع، أو قدرة وتمكن، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن. ومن أنكر هذا، فقد فارق مقتضى عقله ولسانه، ويعود إليه ضميراً، فإن الممكن أن يوجد، وأن لا يوجد، لا يخرج إلى الفعل، ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب. وإذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا يترجح، ولا يجب عنها هذا الترجيح، ولا داعي ولا مصلحة، ولا غير ذلك، فلا بد من حادث يوجب الترجيح في هذه الذات، إن كانت هي الفاعلة، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن، على ما كان قبل، ولم يحدث لها نسبة أخرى، فيكون الأمر بحاله ويكون الإمكان، إمكاناً صرفاً بحاله.»[21]

إذن لا يمكن افتراض الحدوث، بالنسبة لابن سينا، بدون افتراض حدوث شيء ما في ذات الله، سواء حصل هذا الحدوث بالإرادة أو بالطبع.[22] ويتهم ابن سينا المتكلمين الذين أنكروا الصفات، وكانوا بذلك قريبين من الفلاسفة (يقصد المعتزلة)، بأنهم تمسكوا بنظرية الخلق من عدم، دون أن يبرروا موقفهم هذا، ودون تفسير للدواعي والبواعث، التي حدثت أو تجددت في ذات الله واستوجبت الخلق.[23]

إذن طالما أن الخلق يحتاج إلى علة كي يوجد،[24] وطالما أن الله قادر أزلاً على الخلق، فما الذي يؤخر الفعل الإلهي، ويؤخر الخلق عن أزلية القدرة عليه؟

إن الفيلسوف الكندي[25] (ت. 251هـ/866م) والفارابي وابن سينا وابن

---

(21) ابن سينا، **كتاب النجاة**، مقدمة، م. فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985) ص. 291.

(22) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص. 292.

(23) ابن سينا، **كتاب النجاة**، ص ص. 249-56.

(24) William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979) p. 46.

(25) يجمع مؤرخو الفلسفة على أن الكندي هو أول فيلسوف مبدع وصاحب مذهب متماسك في الإسلام. كان مشرفاً على حركة الترجمة وواحداً من أبطال إدخال التراث اليوناني والهندي إلى الثقافة الإسلامية. وقد حظي برعاية ثلاثة خلفاء عباسيين، المأمون (198-218/ 813-833) والمعتصم (218-227/ 833-842) والواثق (227-232/ 842-847)، الذين كان ميلهم الاعتزالي معروفا. كما يجمع المؤرخون على أن فلسفة الكندي فيها الكثير من العناصر الاعتزالية. لقد قال الكندي بالخلق من عدم بالرغم من اطلاعه على أرسطو وأفلوطين؛ وقد دافع عن هذا الاعتقاد في رسالته (الفاعل الحق الأول والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز). لقد اعتقد الكندي أن الفلسفة الأولى (الميتافيزيقيا) هي علم بالعلل الأولى للأشياء: المادية والصورية والفاعلة والتمامية. كما اعتقد بوجود نوعين من الموجودات، مادية وغير مادية، ويبقى الله العلة أو الفاعل الحقيقي للعالم. وكل شيء آخر سوى =

طفيل[26] (ت. 582هـ/ 1185م) قبلوا كلهم المبدأ القائل: «إن كل شيء يوجد بعد أن كان معدوماً، يحتاج إلى علة توجده.»[27] وقد تمسك المتكلمون بمبدئهم القائل: إن الخلق يحدث بالإرادة الإلهية، في الوقت الذي يجب أن يحدث فيه، وأن العدم يستمر حتى يبلغ النهاية التي تتزامن مع بدء الخلق.[28] وبطبيعة الحال فإن هذه النظرية، لم ترضِ لا الفلاسفة[29] ولا ابن تيمية، لأنها بقيت تتجاهل السؤال الذي لا يمكن تجنبه وهو، ما الذي حدث في ذات الله ودعاه إلى الخلق بعد أن لم يكن خالقاً؟

لقد أنكر المتكلمون أزلية العالم، كما أنكروا فرضية حدوث أي شيء في ذات الله، دعته إلى الخلق. وقد كانت نظرية الخلق من عدم التي تمسك بها المتكلمون تجد مرجعيتها في خط آخر من الفلسفة القديمة، التي ورثها المسلمون، غير الخط الأرسطي، تمثل بجون فيليبينوس الذي عُرف بالعربية بـ (يوحنا النحوي)[30] والذي

= الله فهو يسمى فاعلا على المجاز، إذا كان يجب أن ننسب إليه الفعل، بالرغم من أن الأشياء ترتبط ببعضها عند الكندي برابطة سبب/ نتيجة أو وجود بالقوة/ وجود بالفعل. انظر، ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة، كمال اليازجي (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1974) ص ص. 107-134.

(26) إن المعلومات المتوفرة عن حياة ابن طفيل تخبرنا بأنه ولد في بلدة وادي أشي التي تبعد ستون كيلومترا شمال شرق غرناطة، المدينة الثقافية البارزة في الأندلس. ولا تتوفر لدينا معلومات حول نشأة ابن طفيل حتى سفره إلى مراكش بعد تعيينه هناك من قبل الخليفة الموحد عبد المؤمن الذي حكم بين 524-558/ 1130-1163. تشير المراجع إلى أن ابن طفيل قد كتب الكثير من الكتب في الطب والفلك والفلسفة. ولكن العمل الفلسفي الوحيد لابن طفيل الذي بقي لدينا هو (حي بن يقظان) وهو قصة رمزية يطور فيها ابن طفيل أفكارا باطنية للتوحد، الفكرة التي احتلت المركز عند ابن باجه في فلسفته الأخلاقية والميتافيزيقية. ويعتقد أن آراء ابن طفيل الطبية قد ترددت في (حي بن يقظان) رغم أن الهم الأساسي لذلك العمل هو الفلسفة. لقد أراد ابن طفيل في هذا العمل أن يعبر عن التناغم والانسجام بين الفلسفة في صورتها الأفلوطينية وبين الدين. انظر،
Lawrence I. Conrad, *The World of Ibn Tufayl* (Leiden, New York: E. J. Brill, 1996) pp. 2-34.

(27) Julius Weinberg, "Causation", *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Ph. Wiener, vol. 1, 1968, p. 273.

(28) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ت. م. بويج، تقديم: ماجد فخري (بيروت: دار المشرق، 1983) ص. 50.

(29) ابن سينا، **النجاة**، ص. 256-75؛ ابن رشد، **الكشف**، ص. 108.

(30) يوحنا النحوي يعتبر أبرز فيلسوف وربما الأول الذي انتقد بطريقة شاملة ومنظومية نظرية أزلية العالم =

رفض موقف أرسطو في أزلية العالم وأصر على ضرورة افتراض بداية مطلقة له. ونحن نجد في التقليد الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى المتكلمين، أن الفيلسوف الكندي قد تمسك بهذا الموقف.

وبالرغم من أن ابن تيمية، لم يتفق مع الفلاسفة الفيضيين في نظريتهم بالخلق، فقد تبنى نقدهم للمتكلمين فيما يتعلق بالخلق من عدم ونظرية العلة المرجحة، وقد كرر كثيراً اتهامه للمتكلمين في قولهم بترجيح بلا مرجح،(31) أي افتراض الحدوث أو الخلق بدون علة محدثة، أو كما يسميها هو(حدوث بلا سبب حادث).(32) إن علة الخلق عند المتكلمين، كما يراها ابن تيمية وهو بذلك يتفق مع الفلاسفة، قد حدثت بدون شرح أو تفسير للعلة التي أوجبت الحدوث.

وقبل ابن تيمية، كان ابن سينا، قد أحرج المتكلمين في مواجهتهم بقبول أحد سؤالين اثنين: إما أن يعّرفوا الله على أنه علة تامة وكافية، الأمر الذي يقتضي أزلية

= عند أرسطو وأفلوطين، والذي قال بضرورة أن يكون للعالم بداية في الزمان. كان يتحدث جون فيليبنوس، الذي عرفه العرب بيوحنا النحوي والذي عاش بالقرن السادس الميلادي، باسم المسيحية التي تؤمن بأن الله هو الذي خلق العالم. ومن أجل البرهنة على خلق الله للعالم قال النحوي بضرورة تطبيق مقولة العوز أو الحاجة أو العدم التي يتمتع بها العالم. إن العالم مثله مثل أي صورة فيزيائية يتضمن الحاجة أو العدم الذاتي الذي يخرج منه العالم الفعلي ويعود إليه بالضرورة. إن الله عند النحوي هو الخالق من عدم وهو الذي يتعالى على جميع مخلوقاته. ولم يقتصر نقد يوحنا النحوي على رفضه فكرة أزلية العالم، ولكنه يشمل أيضا فكرة قسمة العالم إلى قسمين، كما هو الأمر عند أرسطو، عالم السماوات وعالم الأرض. ينتقد النحوي فكرة الأجسام السماوية المكونة من مادة الأثير -العنصر الخامس الذي يتحرك دائريا بطبيعته- غير القابلة للفساد، والتي اعتمد عليها أرسطو وتلامذته قبله لإثبات أزلية العالم. يناقش النحوي هذه الفكرة بالقول إن العالم مثله مثل أي كائن عضوي يتألف من أجزاء تتغير بأزمنة متفاوتة. إن الأعظم بالكمية أو المادة يتغير ببطء أكبر، وهذا ينطبق على الأجسام السماوية الهائلة الحجم. انظر،

Samuel Sambursky, "Philoponus, John", *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards, vol. 6, pp. 156-7.

(31) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 278.

(32) إن تعبيرات مثل «ترجيح بلا مرجح» أو «حدوث بلا سبب حادث» تتكرر كثيرا في كتابات ابن تيمية للإشارة إلى الموقف الفلسفي الضعيف للمتكلمين الأشاعرة المتأخرين خصوصا. لم يكن استخدام كلمة العلة واردا قبل الغزالي في الحديث عن الخلق. لقد أقر الغزالي مفهوم العلة المرجحة في الخلق ولكن بدون مرجح أي بدون تفسير للعلة التي أنجبت هذه العلة. انظر،

M. Fakhty, "The Classical Argument for the Existence of God", *The Muslim World*, vol. 47, 1957, pp. 136-40.

العالم، وإما البقاء داخل نظرية الترجيح بلا مرجح الضعيفة، والتي تفتقد إلى القوة الفلسفية الكافية للتمسك بها.(33)

لقد تحول هذا النمط من التفكير، خصوصاً فرضية الترجيح بلا مرجح، لأن يكون أساسياً في علم الكلام، وتقليداً كان من الصعوبة بمكان الخروج منه، والقبول سواء بنظرية أزلية العالم أو نظرية سلسلة لا نهائية من الأسباب، التي تقوم بذات الله. في هذا الوقت نجد أنه من المدهش أن يذهب لا هوتي مسلم مثل ابن تيمية، ليؤسس قواعد أخرى للثيولوجيا الإسلامية. لقد فكك ابن تيمية قواعد المدارس التي كانت قبله، وذهب في تأسيس خط جديد من التفكير، بُني في إطار نظام عقلي متكامل لحد كبير، وأُريد له أن يتغلب على الثغرات الكبيرة التي عانى منها كلاً من الكلام أولاً والفلسفة ثانياً.

وبالإضافة إلى ابتكاره لمصطلحاته الخاصة، أعطى ابن تيمية لبعض المصطلحات التي كانت قيد الاستعمال معانٍ جديدة. فعندما نراه يهاجم الكلام والمتكلمين، فإن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال-كما يعتقد البعض-أنه يهاجم المدارس العقلانية، فقط لأنها استخدمت العقل إلى جانب النص، وإنما في الحقيقة يهاجم مصطلحاتهم وطرقهم في التفكير التي افتقدت الدعم الفلسفي الكافي، الذي يبرر ويشرع استخدامها لمصطلحاتها. فالكلام في رأيه قد فشل في الدفاع عقلياً عن الإسلام وخصوصاً في الإشكاليات المتعلقة بوحدة الله وبالخلق.(34) وهنا يتلخص بالضبط مشروع ابن تيمية الذي يطمح إلى الدفاع عن الإسلام، ولكن بحجج عقلية وفلسفية أكثر دقة وتماسك، وأكثر اتفاقاً مع الشريعة ذاتها.

إن ابن تيمية يؤمن أن المعنى الحقيقي لمبدأ السببية، الذي يجب تطبيقه على نظرية الخلق لا يمكن تأسيسه بدون تفكيك أسس التفكير الكلامي السابق وبصورة

(33) يتفق ابن تيمية كليا مع الفلاسفة في نقدهم للمتكلمين ويجد نفسه مقتنعا تماما في تخيير المتكلمين، إما في تغيير طريقتهم في التفكير أو بقائهم غير قادرين على الدفاع عن الموقف الحقيقي للإسلام كدين.

(34) يكرر ابن تيمية رفضه لمصطلحات المتكلمين في الجوهر والعرض والحدوث والجسم والتأليف والجزء الذي لا يتجزأ، انظر، ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص. 216، & ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص143,.

رئيسة للمبادئ التي تم ذكرها، والمتعلقة كلها بنظرية الخلق من عدم،[35] مثل، مبدئهم باستحالة التسلسل اللانهائي للأسباب والنتائج[36]، وكذلك مبدأ «ما لايخلو من الحوادث فهو حادث».[37] وفي نقده للمتكلمين فإن ابن تيمية بالحقيقة استعار الكثير من أفكار الفلاسفة المسلمين خصوصاً أبو البركات البغدادي وابن رشد.

2 ـ أزلية الصفات الإلهية توجب أزلية الخلق

2-1- زمنية العلاقة بين السبب والنتيجة

من المعروف أن الغزالي في (**تهافت الفلاسفة**) قد كفَّر الفلاسفة في ثلاث مسائل، كان اعتقادهم بأزلية العالم واحدة منها.[38] المتكلمون - وبغض النظر عن اختلافاتهم - اتفقوا على أن العالم مخلوق من عدم - وأن صفات الله التي يناط بها خلق العالم - تبقى قديمة في أزليتها، حتى تحين لحظة الخلق. وبسبب الإشكالية، التي تنتج عن هذا الموقف المتمثل في القول: إن صفات الله أزلية من جهة، وأن الخلق يأتي في الزمن من جهة أخرى، ذهبت فرق كلامية كثيرة إلى قسمة الصفات

(35) ما يرفضه ابن تيمية في مذاهب المتكلمين هو نظريتهم أن العالم له بداية أو (مفتتح) كما يصفها إمام الحرمين الجويني في الإرشاد. لا يقبل ابن تيمية هذا الموقف ويذهب مع ابن رشد في قوله أن العالم ككل لا بداية له وإن كان كل فرد متعين من أفراده له بداية. انظر، ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 3، ص. 375-6.

(36) إن الأدب الكلامي بشكل عام والأشعري خصوصا، يجمع على استحالة افتراض سلسلة لا متناهية من الأسباب. انظر، أبو بكر الباقلاني، كتاب **التمهيد**، ت. ج. مكارثي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957) ص. 25؛ أبو المعالي الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ت. م. موسى وأ. عبد الحميد (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950) ص. 32؛ **والشامل في أصول الدين**، ت. ع. النشار، وب. عون وس. مختار (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969، ص ص. 617-8؛ عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص. 181؛ الرازي، الأربعين، ص. 92؛ عضد الدين الإيجي، **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، دون تاريخ) ج. 3، ص ص. 4-15؛ عبد القاهر البغدادي، **كتاب أصول الدين**، ط. 2، ت. لنس (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1963) ص. 76؛ سيف الدين الآمدي، **غاية المرام**، ص. 81؛ أبو المعين النسفي، **تبصرة الأدلة**، ت. ك. سلامة (دمشق: المعهد الفرنسي، 1990) ج. 1، ص. 301.

(37) ابن تيمية، **درء**، ج. 3، ص401,-3.

(38) المسألة الثانية التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة هي، أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة بمعرفة مباشرة ولكنه يعرفها على نحو كلي، أما المسألة الثالثة فهي مذهبهم في إنكار بعث الأجساد وحشرها، انظر، الغزالي، **تهافت**، ص. 254.

الإلهية إلى عدة أصناف تتفاوت في عددها حسب موقف كل مدرسة على حدة، ولكن بقيت أصناف، صفات الذات وصفات المعاني وصفات الأفعال أساسية عند معظم الفرق الكلامية رغم الزيادة على هذه الثلاثة عند بعض المدارس، كما ذكرنا بالتفصيل في الفصل الأول. وكما رأينا في الفصل الأول، فإن المعتزلة والأشاعرة، اعتبروا أن صفة الخلق صفة فعل إلهية محدثة في الزمان، طالما أن المخلوق يأتي في الزمان. أما الماتريدية فبخلاف المعتزلة والأشاعرة، اعتقدت أن صفة (الخلق) صفة ذات قديمة وليست صفة فعل.[39] ولكن هذا الاعتقاد لم يدفع مفكري الماتريدية للقول، بأن هذه الصفة تعمل أزلاً رغم قدمها، بل بقيت على نفس خط الفرق الكلامية الأخرى، بأن الصفات مهما تكن أنواعها بما فيها صفات الأفعال، فإنها تبقى أزلية إنما بدون فاعلية أزلية.[40] ويشبهون ذلك في الإنسان الذي يملك القابلية للطعام دون أن يعني ذلك أنه يأكل دائماً، ويملك القدرة على الكلام دون أن يتكلم دائماً، كذلك الله يملك صفات الخلق والتكوين والفعل والكلام والإرادة، دون أن يعني ذلك أن الله يخلق، ويكوّن، ويفعل أزلاً. إن أزلية صفات الله لا تعني أبداً، أن هذه الصفات تنتج موضوعاتها بالضرورة أزلاً.[41] إن هذا الإنتاج أو فاعلية تلك الصفات، لا يتم إلا بعد قرار إلهي بالخلق.

لم يتردد ابن تيمية في اتهام هذه المدارس بالتعطيل،[42] وأنهم ينتمون لهذه الدرجة أو تلك إلى الجهمية. ومن أجل توصيف هذا الموقف الكلامي من العلاقة بين الصفات الإلهية القديمة، وبين موضوعاتها المحدثة في الزمان، أطلق ابن تيمية عليها اسم علاقة التراخي للإشارة، إلى غياب العلاقة السببية المتصلة بينهما.[43]

وفي الوقت الذي رفض فيه ابن تيمية نظرية المتكلمين في الخلق، واعتبرها علاقة تراخي، تجعل من الصفات الإلهية عاطلة، وغير فاعلة أزلاً، كذلك رفض

(39) أبو الثناء اللامشي، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، ت. تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995) ص ص. 75-7؛ ميمون بن محمد النسفي (أبو المعين)، بحر الكلام (دمشق: مكتبة دار الفرات، 1997) ص. 92.

(40) النسفي، تبصرة الأدلة، ج. 1، ص. 308؛ بحر الكلام، ص. 93.

(41) النسفي، تبصرة الأدلة، ج. 1، ص. 307-10.

(42) ابن تيمية، موافقة، ج. 1، ص. 89.

(43) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 3، ص. 373.

نظرية الفلاسفة في الخلق السببي، الذي يجعل المعلول مقارناً لعلته في الزمان. وكان بديله عن هذين الاتجاهين هو سببية من نوع آخر، حيث العلاقة بين السبب والنتيجة أو بين الأجناس والأنواع (صفات الله) من جهة، وبين الموجودات الجزئية، من جهة أخرى، علاقة سببية وضرورية وفي نفس الوقت زمنية. فالمعلول ليس مقارناً للعلة أو متلازماً معها، ولامتراخياً في الزمان عن علته.[44]

إن الكلام والفلسفة، بالنسبة لابن تيمية، قد تجاهلا الزمن في تصوراتهما حول الخلق. علماء الكلام برفضهم الاعتراف بالزمن، كانوا يتركون مسألة الخلق لقرار إلهي غير قابل للتفسير ولايأخذ الزمن في اعتباره. أما الفلاسفة الذين رفضوا تصور المتكلمين هذا على أساس أنه متناقض ذاتياً، وغير قابل للتعقل، قد وقعوا، كما يرى ابن تيمية، في نفس الخطأ من خلال إنكار أي فاصل زمني بين السبب والنتيجة، وجعلهما متلازمين في وقت واحد، لأن هذا التلازم بين العلة والمعلول، هو أيضاً متناقض ذاتياً، وإن الأدلة التي يوردها الفلاسفة للدفاع عن موقفهم هذا مناقضة للعقل، حسب ما يرى.

إن المثال الذي يكرر الفلاسفة استخدامه للدفاع عن موقفهم في التلازم الزمني بين السبب والنتيجة، هو مثال اليد والخاتم، الذي لا تتخلف فيه حركة الخاتم عن حركة اليد، إذا فهمنا اليد أنها تمثل العلة وأن الخاتم يمثل المعلول، فكلاهما يتحركان معا في نفس الوقت. يرفض ابن تيمية هذا المثال، ويعتبره غير صحيح في مناسبة كهذه، لأن الحقيقة تخبرنا أن اليد والخاتم، يتحركان بسبب فاعل، يختلف عن كليهما، هو الشخص ذاته، واليد ليست أكثر من شرط لحركة الخاتم، وليست بكل تأكيد السبب الوحيد للحركة.[45]

إن المعلول، حسب ابن تيمية، يتبع دائماً وبالضرورة العلة، وإن كلا السبب والنتيجة يتعاقبان حتماً، وحيثما وجد السبب تأتي نتيجته بالضرورة بعده مباشرة.[46] والزمن ليس أكثر من المدة التي تحتاجها النتيجة كي تولد وتحدث. إن الإصرار على الزمن هنا، لا يعني أبداً التخفيف أو إضعاف من فكرة الضرورة، ولكن من

(44) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 3، ص. 373.

(45) ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج. 1، ص. 57.

(46) ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج. 1، ص. 58.

أجل نقد فكرة الفلاسفة حول اقتران العلة والمعلول. ويعطي ابن تيمية أمثلة على نظريته في تعاقب النتيجة عن السبب فيذكر، أن الألم يأتي بعد الضرب، والحرارة تأتي بعد التسخين، والمخلوق بعد الخلق، وطلاق المرأة بعد لفظ الطلاق . . . وهكذا.[47]

إن فهم السببية بهذه الصورة، يطابق، حسب ابن تيمية، إحساسنا بحقيقة الأشياء التي تخبرنا بأنها تأتي متتابعة شيئاً بعد شيء، وبصورة متسلسلة.[48] بينما تخبرنا نظرية الفلاسفة، بأن فكرة السببية، تؤدي عندهم إلى تثبيت وجود العالم على أنه قبلي ومنجز دفعة واحدة. أما نظرية السببية التي تقوم على التسلسل والتعاقب، فإنها تعتبر العالم في طور الإنجاز، وأن ما سيأتي في المستقبل، هو رهن بحركة الأشياء وتحولاتها.

2-2- أزلية الخلق لا تتناقض مع فعل الله الإرادي

يعتقد ابن تيمية، أن نظريته في السببية التي تصر على تعاقب السبب والنتيجة هي النظرية الوحيدة التي توفق بين فكرة الضرورة السببية وفكرة الإرادة الإلهية. وهذا التصور قد سمح له، كما ينص هو ذاته في مواضع عديدة، أن يضع فكرة الحدوث في سياقها الصحيح القائم على أزلية الفعل الإلهية. إذ ليس هناك شيء حسي أو مادي مقارن لوجود الله، إن العالم يمكن أن يكون أزلياً ومقارناً له فقط في مرحلة كونه أجناساً وأنواعاً. فالصفات متحدة مع الذات، وتمثل معها شيئاً واحداً.[49] لكن الجواهر المفردة: الأشياء والأجسام وكل الكائنات المادية فإن وجودها يعقب وجود الأفعال الإلهية سببياً، وهذه الأفعال بدورها قد نتجت عن الصفات الذاتية الأزلية (الأجناس).

إن الحفاظ على فكرتي الفاعلية الإلهية المريدة من جهة، وأزلية هذه الفاعلية من جهة أخرى، اقتضى من ابن تيمية، أن يجيب عن السؤال الذي عجز المتكلمون المبكرون والمتأخرون من الإجابة عليه، أي معضلة نشوء الداعي، والباعث، أو

(47) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص ص. 129-30.

(48) ابن تيمية، **مجموع الرسائل**، ج. 3، ص. 373.

(49) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 449.

السبب الذي دفع الله لأن يخلق العالم.[50]

ورغم رفض ابن تيمية بشدة لنظرية الأشاعرة في العلاقة بين الذات والصفات، التي تقول بأن الصفات لا هي الله ولا هي غيره، فإنه اتفق معهم على أن الصفات مختلفة عن بعضها ومتمايزة ولا تختلط مع بعضها البعض، رغم اتحادها مع الذات، فالقدرة غير العلم، وكلاهما غير الإرادة وهكذا. هذه الصفات لا تنتج ذاتها، أو مفرداتها بذاتها، ولكن الإرادة الإلهية هي الكفيلة بالقيام بهذا العمل، بوصفه وظيفتها الأساسية. إن الإرادة هي التي تنتج من كل صفة من صفات الله مفرداتها (آحادها). وإنه من غير الممكن افتراض صفات تنتج ذاتها بذاتها، لأن افتراض كهذا، سيؤدي إلى الالتقاء مع نظرية الفلاسفة بتلازم العلة والمعلول في الزمان، حيث لاوجود في افتراض كهذا لإرادة الله.[51] إن الإرادة بوصفها وسيطاً بين الصفات وبين آحادها، فإنها تعمل وفق وظيفة ومنطق محددين. وهذا أيضا يشير إلى خلاف جذري آخر بين المتكلمين، وبين ابن تيمية، لأن الإرادة في هذا الفهم، لا تعمل حرة بدون أي منطق أو قانون سببي.

لقد ذهب المتكلمون (خصوصا أشاعرة وما تريدية) إلى جعل الإرادة الإلهية، تعمل بحرية مطلقة، فالله قد يريد أن يخلق حيواناً من نطفة إنسان، أو يخلق حنطة من الحجر.[52] أما لإرادة الإلهية في الفلسفة فإنها لم تحتل هذا الدور الأساسي في

(50) يشرح فان دن بيرغ في مقدمة ترجمته لكتاب ابن رشد «**تهافت التهافت**» حجة هذا الأخير في الرد على الغزالي في مسألة الفصل بين الإرادة الإلهية والشيء المخلوق، فيقول: «إن الغزالي يعتقد بشأن هذه المسألة الصعبة التي أصبحت تقليدية والتي اقتبست من جون فيليبنوس، أنه يجب التمييز بين إرادة الله بخلق شيء محدد وبين موضوع هذه الإرادة. إن الله يريد منذ الأزل مثلا، أن يولد سقراط قبل أفلاطون، وحين يحين موعد مولد سقراط فإن هذه الإرادة تتحقق. ولم يكن صعبا على ابن رشد نقد هذه الحجة. فالفرق بين إرادة الشيء وفعله لايتمثل فقط في القرار الإلهي، بل هناك ما هو أكثر من ذلك، هناك الداعي أو الباعث الذي يجب إضافته في هذا السياق من أجل جعل القرار الإلهي الأزلي يتحقق، فثمة شيء جديد يجب أن يولد من أجل تحقيق الخلق، وهذا ما رفضه الغزالي والمتكلمون الذي قالوا بالخلق من عدم.» انظر،
Van den Berg, "Introduction" to his translation of *The Incoherence of the Incoherence* (London: Oxford University Press, 1954) p. xviii.

(51) ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج. 1، ص. 61.

(52) أبو رشيد النيسابوري، **المسائل في الخلاف بين البصريين والغداديين**، ت. م. زيادة & ر. السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979) ص ص. 133-9.

عملية الخلق، كما هو الشأن عند المتكلمين.

لقد رفض ابن تيمية هذا النمط من التفكير كلياً، وكانت نظريته تنص على أن الأجناس والأنواع، لا تنتج إلا ما ينتمي إليها منطقياً وأن نطفة الإنسان، لا تنتج إلا إنسان، والبيضة لا تنتج إلا العصفور، والبذرة لا تنتج إلا الشجرة، والشجرة لاتنتج إلا الثمر.[53] فالإرادة الإلهية إذن رغم أنها عنصر خارجي على بقية الصفات إلا أنها لا تعمل إلا وفق منطق محدد، يتمثل في نقل ما هو موجود بالقوة في الصفات إلى الوجود بالفعل، وبالتالي فليس من عبث كوني في الخلق، وليس من فوضى تحتملها فكرة الإرادة الإلهية الحرة مطلقاً، وليس من تعميم لفكرة المعجزة على كل الخلق الإلهي.

يطابق ابن تيمية، في نصوص عديدة، بين الإرادة والقدرة وفعل الأمر (كن) بوصفهم ثلاثة أشياء، تمثل الفعل الإلهي. إن العبارة التي تنص على أن الله فاعل أزلاً، وأن أفعاله الإرادية، تقوم في ذاته بإرادته وقدرته[54] يكررها ابن تيمية بكثرة في نصوصه.

2-3- الفاعل الحقيقي هو الذي تقوم أفعاله في ذاته

إن متابعة نظرية الخلق عند ابن تيمية، تمثل تحدياً حقيقياً للقارئ، كما يبدو أنها مثلت تحدياً لواضعها نفسه. عدة أسئلة لا بد من إثارتها، بعد أن تم تقرير المقدمات الفلسفية، التي ورد ذكرها مثل:

1- لا وجود لعلل ثانوية أو أية وسائط بين الله والعالم.

2- الصفات الإلهية هي الكليات التي تمثل مصدر العالم.

3- العلاقة بين العلة والمعلول، أو السبب والنتيجة ليست مقارنة وليست متراخية، وإنما متعاقبة بالضرورة.

السؤال المركزي في نظرية ابن تيمية هو: كيف يمكن التوفيق بين مبدأ السببية القائم على الضرورة، من جهة، مع مفهوم الفاعل المريد، من جهة ثانية؟ وكما مر

(53) ابن تيمية، درء، ج. 3، ص. 399.

(54) ابن تيمية، الرد على المنطقيين (بومباي: المطبعة القيمة، 1949) ص ص. 229-31.

معنا فإن هذا السؤال قد شغل المفكرين المسلمين كثيراً، وقد توزعوا بناء على إجاباتهم عليه إلى تيارات ومدارس عديدة.

وكما ذكرنا سابقا، فالصفات الإلهية لا تنتج معلولاتها أو مفرداتها بذاتها، بل إن الإرادة هي المولد أو المنتج لها. وعندما تقوم الإرادة في تعيين صفة إلهية ما، أو صفات إلهية، إلى مجموعة أفعال محدثة في ذات الله، فإن هذه الصفات الإلهية ذاتها تصبح أفعالاً، أي إن الجنس يصبح أكثر تعيناً في الذات، قبل انتقاله ليصبح شيئا ما خارج الذات. وبمعنى آخر فإن الفعل الإلهي القائم في الذات، هو وحده الفعل الارادي، لأنه حدث بفعل الإرادة. فالفعل الإلهي إذن هو الجنس ذاته، وقد تحول إلى فعل، يتهيأ من خلاله لمرتبة أو مرحلة تالية. يقول ابن تيمية: بأن لا شيء يقوم بذات الله سوى أفعال وأقوال[55] وهو يقصد بذلك الأفعال التي تم تعينها من الصفات الإلهية. وهذه الأفعال، هي صفات أيضاً ويمكن أن تعطى أسماء الصفات التي اشتقت منها، فصفة العلم بوصفها فعلاً، هي نفسها صفة العلم بوصفه جنساً، بعد أن انتقلت من المرحلة الأولى إلى الثانية، السمع والبصر والخلق والتصوير.. و كل الصفات الأخرى، بما فيها صفة الإرادة، تنتقل بالضرورة من كونها جنسا إلى كونها فعلا، مع كل تجدد يرتبط بالخلق.[56]

إن الفعل أو الصفة المتعينة، يجب أن تحدث في ذات الله، ولا يمكننا أن ندعو الله فاعلاً بدون أن نقول إن أفعاله تقوم بذاته، يقول ابن تيمية:

«معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء إلى السماء والاستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والنزول، ونحو ذلك، بل والخلق، والإحياء، والإماته، فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء، والأفعال المتعدية كالخلق والفعل، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله إذ كان لا بد له من الفاعل وهذا معلوم سمعاً وعقلاً... وأما من جهة العقل فمن جوز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له كالمجيء والاستواء ونحو ذلك، لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق... وإذا كان كذلك، كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات

---

(55) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 16.

(56) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 458.

تابعاً، لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حي قيوم، لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بما يشاء فعال لما يشاء. .»(57)

ويتابع ابن تيمية القول في مكان لاحق: إنه من غير المعقول أن يوصف أحد **بالمتكلم إذا كانت صفة الكلام لا تقوم به بوصفه فاعل الكلام، ولا يوصف بالحي إذا لم تقم به صفة الحياة. . . ولا بالعالم إذا لم يقم العلم بذاته، ولا بالفاعل إذا لم يقم به الفعل.**

إن الأمر الذي يجب ملاحظته جيداً هو المصطلحات الفلسفية الجديدة التي يستخدمها ابن تيمية، مثل القول «الفاعل من قام به الفعل» وهي العبارة التي تتمتع بتمرد فلسفي حقيقي في الثيولوجيا الإسلامية، والتي أثارت تردد كل علم الكلام المبكر، خوفاً من أي يؤدي هذا القول إلى الاعتراف بحدوث الحوادث في ذات الله.(58) هذا الخوف جعل علم الكلام، يحار في مسألة الفعل الإلهي، لأنه إذا كان من المستحيل قيام الفعل في الذات الإلهية، فهل يقوم بالشيء المخلوق؟ أم إنه يقوم في لا محل؟ إن ما كان محسوماً بالنسبة للمدارس الكبرى في علم الكلام، المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والطحاوية وكل الفقهاء الذين أسهموا في بعض الآراء الكلامية، هو رفض القول بأن الفعل الإلهي يمكن أن يقوم بذات الله. فقط الكرامية أقرت بقيام الأفعال المحدثة بذات الله.

الشيء الآخر الذي تجب ملاحظته، هو تعريف ابن تيمية للفرق بين صفات الذات (الأجناس) وصفات الأفعال، التي هي ذاتها صفات الذات، بعد أن انتقلت من مرحلة إلى أخرى. فبينما كان علم الكلام المبكر (معتزلة وأشاعرة) يصنف هذين النوعين من الصفات، على أنهما مختلفان تماماً، حيث صفات الذات أزلية، ولا تنفك عن ذات الله، تكون الثانية محدثة، ويمكن انفكاكها عن ذات الله. رفض ابن تيمية هذا الفصل بين هذين النوعين من الصفات، واعتبر أن صفات الله كلها ذاتية، وفعلية في الوقت نفسه، وهما يمثلان معاً مرحلتين من فاعلية هذه الصفات.

(57) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 306.

(58) انظر إجماع علم الكلام المبكر على هذا الأمر في، الآمدي، **غاية المرام**، ص ص. 268-9؛ الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص. 45-63؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص ص. 155-6.

ولكن الصفة في هذا الانتقال تبقى ذاتها في كلتا الحالتين، والذي يتغير هو فقط وضعيتها الفلسفية. إن الفرق بينهما بوصفهما مرحلتين متتابعتين يجد أساسه في السياق الانطولوجي، الذي يحاول ابن تيمية تأسيسه وهو، أن صفات الأفعال هي صفات أكثر تعيناً واستعداداً، بالمعنى الفلسفي، لأن تتجسد خارج الذات الإلهية في مخلوقات حسية، أطلق عليها الكثير من الأسماء، مثل: مخلوق ومفعول.[59]

2-4- الفعل الإلهي بوصفه حلقة انطولوجية وسيطة ومستقلة

إن الفعل الإلهي، كما رأينا، هو تعين صفة الذات. ويؤكد ابن تيمية بصورة متكررة على أهمية التمييز بين ثلاثة أشياء: الفاعل، الفعل، المفعول. إن الخطأ الكبير الذي ارتكبه الأشاعرة بشكل خاص، وفقاً لابن تيمية، يتمثل في مطابقتهم بين الفعل الإلهي والشيء المخلوق، بين الفعل والمفعول.[60] وقد أدى بهم هذا الاعتقاد إلى اعتبار أفعال الإنسان هي ذاتها أفعال الله، بدون أي تمييز بينهم. فأفعال الله، نتيجة لتلك المطابقة، تصبح ذاتها المفعولات المنفصلة عنها، وتصبح أفعال الإنسان بالتالي منسوبة إلى الله، ولا يكون الله بذلك موصوفاً بأفعاله الذاتية،

---

(59) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 83.

(60) إن الجدل بين المتكلمين والفلاسفة حول مفهوم الفاعل وعلاقته بأفعاله وبالأشياء المخلوقة جدل بدأ منذ زمن طويل. أبو الحسن لأشعري في **مقالاته** والبغدادي في **أصول الدين** يخبرانا أن بشراً بن المعتمر (ت. 210/ 825) مؤسس الفرع البغدادي من المعتزلة في زمن المأمون قال إن فعل الخلق غير المخلوق. كذلك يميز أبو الهذيل العلاف بين فعل الخلق والشيء المخلوق ويطابق بين الأول (فعل الخلق) وبين لفظ الله (كن). الشحام تلميذ أبي الهذيل كان أول من نص صراحة على أن المعدوم (موضوع العمل الإلهي) شيء قبل الخلق. الأشاعرة رفضوا التمييز بين ماهية الشيء (وجوده في علم الله) ووجوده، فالمعدوم عندهم هو ببساطة لاشيء، عدم. إن الشيء المحدث عندهم، الأجسام والأعراض هي فعل الإحداث والإيجاد ذاته وأن فعل الخلق هو المخلوق ذاته. المعتزلة ورغم تمييزهم بين فعل الخلق وبين المخلوق إلا أنهم لم يشرحوا كفاية أو أن المراجع المتوفرة لدينا عنهم لا تشرح بدقة طبيعة العلاقة بين فعل الخلق والشيء المخلوق، كم أننا لا نجد توضيحا كافيا لما يسمى (فعل الخلق)؛ أين يبدأ، وما هو المحل الذي يقوم به وما هو وضعه الأنطولوجي؟ إن ابن تيمية يعرف بوضوح هذا الفعل على أنه المرحلة الثانية من تحقق الصفات وعلى أن العلة الحقيقية للشيء المخلوق حيث إن الشيء المخلوق ليس أكثر من التحقق النهائي لصفات الله.

انظر، الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص. 51؛ البغدادي، **أصول الدين**، ص. 69. انظر أيضا:
Richard Walzer, *Greek into Arabic* (Cambridge, Massachusett: Harvard University Press, 1962) p. 183, and R. Frank, "Attribute, Attributions", pp. 261, 271.

الأمر الذي يعني أن الله يصبح قابلاً للوصف، بأي فعل سيئ وقبيح، يحصل في العالم.[61] أما الافتراض-كما يقدم ابن تيمية نظريته-أن الفعل الإلهي بوصفه وسيطاً بين الفاعل والمفعول، وبوصفه مستقلاً عن كليهما، فإنه يمنع التطابق والتلازم الزمني بين الفاعل (الله) وبين (المفعولات) التي تحصل في العالم المخلوق؛ ولكن الفعل، في الوقت نفسه، يربط بين هذين الطرفين، الفاعل والمفعول، وفق منطق الضرورة. إن الله منزه ومتعال بوصفه منفصلاً عن العالم المخلوق، وعلى أنه موصوف بصفات ذاته وأفعاله، بوصفها سابقة على العالم الظاهري المخلوق.[62]

إن حدوث الأفعال في ذات الله، وتعينها لا يؤثر-عند ابن تيمية- على تعالي الله وتنزيهه، وبالتالي فإن أفضل مصطلح مرادف للتعالي الإلهي عند ابن تيمية هو (الأزلية) التي تعني أسبقية الله على أي شيء آخر، حسي ومادي. أما العالم بوصفه أجناساً وأنواعا، قبل التعين المادي، فهو في معية دائمة مع وجود الله:

«و أيضاً فالأزل معناه عدم الأولية، وليس الأزل شيئاً محدداً، فقولنا لم يزل قادراً بمنزلة قولنا هو قادر دائماً، وكونه قادراً وصف دائم لا ابتداء له، فكذلك إذا قيل لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم يزل يفعل ما شاء، يقتضي دوام كونه متكلماً وفاعلاً بمشيئته وقدرته، وإذا ظن الظان،أن هذا يقتضي قدم شيء معه، كان من فساد تصوره، فإنه إذا كان خالق كل شيء، فكل ما سواه مخلوق مسبوق بالعدم، فليس معه شيء قديم بقدمه. وإذا قيل لم يزل يخلق، كان معناه لم يزل مخلوقاً بعد مخلوق، كما لا يزال في البدء يخلق مخلوقاً بعد مخلوق . . وإن قُدر نوعها (الصفات الإلهية ذاتها) لم يزل معه، فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل، بل هي من كماله. . والخلق لا يزالون معه، وليس في

(61) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص. 361.

(62) نجد ابن رشد في مقطع مثير للانتباه في كتابه «**الكشف عن مناهج الأدلة**» يجعل العلاقة بين صفة الإرادة وبين مفرادتها أو آحادها علاقة وجود بالقوة ووجود بالفعل وأن هذه الصفة سابقة على مفرداتها: «وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد. ولذلك هو بين أنها إذا خرج مرادها، أنها على نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل، إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل.» (ص. 58). ويبدو أن تصورات ابن رشد الفلسفية تلك قد لعبت دورا مهما جدا في التأثير على كل فكر ابن تيمية.

كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله، وبين الأزل في المستقبل..»[63]

يتحدث ابن تيمية في هذا النص عن ثلاثة أشياء مهمة:

1 - إن العالم بوصفه أنواعاً متحد مع الذات الإلهية أزلا.

2- إن خلق الشيء من عدم الوارد في النص، لا يعني أبدا العدم بالمعنى الكلامي، ولكنه بالمعنى الرشدي، الذي يعتبر العدم هو مجرد الوجود بالقوة،

3- أزلية الخلق ودوام الفعل الإلهي، فالخلق لم يبدأ في لحظة محددة في الزمان، ولا ينتهي في لحظة محددة في الزمان أيضا، بل إن الخلق لا بداية له ولا نهاية، طالما أن فاعلية الله، لا بداية لها ولا نهاية.

والحال فإن مسألة تنزيه الله، بناء على ذلك، لا يمكن صياغتها مثلما كان يفعل المتكلمون في تأكيدهم على الخلق من عدم، كما لا يمكن صياغتها فلسفياً من خلال نفي وصف الله وجعله فكرة مجردة بدون أسماء ولا صفات كما فعل الفلاسفة.

إن التنزيه الحقيقي لله،كما يراه ابن تيمية، لا يكون إلا في التأكيد على أزلية الذات مع صفاتها وأفعالها، وعلى أن أي شيء حسي هو محدث ومخلوق خارج الذات الإلهية ومتأخر عنها، والحجة التي يعتمدها ابن تيمية في مسألة تنزيه الله هي فكرة الكمال، فالكائن الذي يفعل، ويملك صفاته أزلاً ويحيط علمه بزمن الشيء المخلوق في الماضي والحاضر والمستقبل، هو الكائن الأكثر كمالاً من أي كائن آخر.[64]

إن ابن تيمية يميز بوضوح بين مستويين للوجود: مستوى الألوهية الذي يتضمن الصفات في مرحلتي الأجناس والأفعال المتعينة،[65] من جهة، ومستوى العالم المخلوق، الذي يمثل كل شيء يقع خارج الذات الإلهية من جهة أخرى.

أما من جهة مستوى الألوهية، فإن أي شيء يقع في ذات الله لا يعتبر مخلوقاً،[66] وإن كان من الجائز تسميته محدثاً، فالحدوث بالنسبة لابن تيمية، هو

---

(63) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص. 371.

(64) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص ص. 191-203؛ **موافقة**، ج. 1، ص ص. 344-50.

(65) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 21.

(66) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 13.

الحد الذي يستخدم لوصف الأفعال التي تحصل في ذات الله بينما يستخدم وصف الخلق لوصف الأشياء المادية، التي تقع خارج الذات الإلهية.(67)

يتوازى هذا التمييز مع تمييز آخر، يقيمه بين الأفعال اللازمة الخاصة بالله كالاستواء وبين الأفعال المتعدية التي تمتد إلى مفعولاتها، التي تقع خارج الله، كالعلم والإرادة والسمع والخلق والبصر . . الخ.(68)

إن ابن تيمية الذي رفض بشدة أزلية أي كائن مخلوق، كالكواكب والعقول السماوية، أعطى الأفعال الإلهية الدور الفلسفي الذي لعبته تلك العقول بالنسبة للفلاسفة، أي دور الانتقال أو دور الوسيط من الأجناس، والأنواع إلى الأشياء المخلوقة والعالم المادي. وربما نغامر بالقول بأن فكرة الأفعال المتعدية التي تنتمي لله أصلاً، قد تم افتراضها فلسفياً لتحل محل عقول الفلاسفة السماوية حيث أن كلاهما: الأفعال الإلهية، والعقول السماوية، تلعب نفس الدور الرابط، والواصل بين مستويين للوجود: الله الواحد والعالم المتكثر والمتنوع. هذه الأفعال هي معلولات، كما يقررها ابن تيمية، تأتي بعد برهة زمنية من وجود العلة، فالله بالتالي وصفاته أزليان، بمعنى أسبقيتهما على أي شيء آخر، بما فيها الأفعال الإلهية التي تحدث في ذات الله.(69)

وربما يلاحظ المرء أن ابن تيمية يقدم نظرية خاصة عن الوحدة الإلهية، هذه

---

(67) إن التمييز بين ماهو محدث في ذات الله وبين ماهو محدث خارج الذات كان قد صيغ على يد الكرامية الذين اعترفوا بالحدوث في ذات الله. يقول الآمدي إن الكرامية اتفقت على أن الله هو محل للحوادث ولكنهم رفضوا القول بأن الذات هي محل لكل الأشياء المحدثة، إنما هي محل لما يحتاج الله أن يخلقه. واختلفوا في كيفية حدوث المحدثات، فبعضهم قال أن الله يخلق بكلمة (كن)، وآخرون قالوا إن إرادة الله هي علة الحدوث، واتفقوا على أن الشيء المخلوق في ذات الله يسمى حادث وأن الشيء الذي يخلق خارج الذات هو (محدث). ويجب أن ننوه إلى أن الكرامية قالت إن الله جسم، وقد بالغ بعضهم في هذا الأمر إلى الحد الذي قال فيه إن لله صورة تشبه صورة الإنسان. وقال بعضهم إن الله مركب من لحم ودم. انظر، **غاية المرام في علم الكلام**، ص. 180. إن ابن تيمية الذي يشارك الكرامية اعتقادهم أن ذات الله هي محل للحوادث يختلف معهم تماما في عدة نقاط جوهرية مثل: رفضه القول بأن الله جسم، كذلك في اعتقاده أن الحدوث في ذات الله هي مسألة فلسفية من الطراز الأول، فهو تجدد آحاد ومفردات الأجناس والأنواع التي هي صفات الله. انظر، ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 26.

(68) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 27.

(69) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 21.

النظرية لا يتم التفكير فيها إطلاقاً خارج عملية الخلق ذاتها. إن كلا من مسألتي وحدة الله وخلق العالم ترتبطان جوهرياً في فكره. كما أن شروط النظام الفلسفي المتماسك ربما دفعت ابن تيمية لتصليب نظريته في الخلق فلسفياً، وقد كان الاعتراف بالحدوث في ذات الله، يمثل إجابته الفلسفية عن السؤال المتعلق بالعلاقة، بين وحدة الله، والخلق الذي لا بداية له.

إن نظرية الأفعال التي تحدث في ذات الله تمثل من جهة أخرى إجابة ابن تيمية على السؤال الإشكالي الآخر المتعلق بطبيعة العلاقة بين الوحدة الإلهية، أو بين الصفات بوصفها واحدة وثابتة وغير متغيرة، وبين تنوع وكثرة عالم الخلق. لقد صيغت هذه المشكلة بصياغات مختلفة في تاريخ الفكر الإسلامي، إلا إنها كلها في النهاية تركز على نقطة واحدة، وهي، هل يصيب الله، أو صفاته أي تغير من جراء التغير، الذي يحدث للعالم المخلوق؟

ذهب بعض المتكلمين إلى الافتراض أن هذا التغير في علم الله شيء ضروري، وإلا فإن عملية الخلق تصبح مستحيلة، والدليل هو أن الله بوصفه علة الوجود يدخل أثناء الخلق وبعده في علاقة جديدة لم تكن موجودة قبل الخلق. إلا أن افتراضات كتلك ربما بقيت في علم الكلام المبكر نظرية ومن باب ذكر الشيء لا أكثر، لأننا قلما نجد صياغات فلسفية لحقيقة هذا التغير في الله أو صفاته من جراء التغير الحاصل في الخلق. وماعدا استثناءات قليلة كالكرامية وأبي الحسين البصري المعتزلي، وأبي البركات البغدادي، لا نجد صياغات فلسفية لهذه العلاقة. ولكن الأمر الأكيد أن معظم المسلمين قد أقروا، أو اعترفوا، بنوع ما من أنواع التغير، وإن لم يعلنوا ذلك صراحة. وفي حقيقة الأمر، فإن تغير وتبدل الشيء المخلوق لا بد أن يحدث تغيراً في إحدى صفات الله، خصوصاً صفة العلم، الأمر الذي تردد عنده معظم المسلمين، واعتبروه شيئاً لا يمكن قبوله. ولكن الحقيقة كما يعلنها صراحة بعض المفكرين المسلمين، أن عدم الاعتراف بحدوث تغير في الصفة الإلهية من جراء التغير الذي يحدث للشيء المخلوق، تجعل الخلق كله مستحيلا، إلا إذا تم تقرير ذلك بطريقة تحكمية.[70]

(70) إن الخلق من عدم بالنسبة للفلاسفة يتضمن حتما حدوث تغير في ذات الله. إن الله عند الفلاسفة هو العلة الأولى للعالم ويجب أن لا يصيبه تغير ولا ينتقل من حالة اللافعل إلى حالة الفعل. ويؤكد =

لم يتردد ابن تيمية في قبول فكرة الحدوث في ذات الله بوصفها تمثل الإجابة الوحيدة، في رأيه، عن سؤال العلاقة بين واحدية وأزلية الله، من جهة، وبين العالم المخلوق والمتكثر، من جهة أخرى. إن الحدوث في ذات الله مقبول فلسفياً، طالما أن هذا الموقف، لا يعني بأي حال من الأحوال القول بالفساد في ذات الله. بل على العكس، فإن هذا الحدوث، يشرح ويفسر كيف أن الله خلق العالم وكيف أنه فاعل له أزلاً.

إن الفساد يحصل للأشياء المادية، التي يتحدد مصيرها في الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، والتي تفسد خلال هذا الانتقال. ولكن فيما يتعلق بالله فإن الأمر هو على عكس ذلك، لأن ما يحصل في ذات الله هو شيء مختلف تماماً، إنه نقل الصفات، أو تحققها من حالتها الأكثر عمومية، الأجناس، إلى حالة أكثر تعيناً، (الأنواع)، وهذا ما دعا ابن تيمية، إلى تسمية هذا الذي يتم داخل ذات الله، حدوثاً وليس خلقاً.

3 ـ مقاربة مختلفة لفكرة الخلق

3-1- الأزلية هي عدم وجود بداية للفعل الإلهي

لم يكن سؤال خلق العالم، وفيما إذا كان أزلياً أم محدثاً، ساخناً في الوسط الفكري الإسلامي فحسب، وإنما في التراث المسيحي السابق على الإسلام أيضاً، حيث خاض المفكرون المسيحيون نقاشات، لا تقل صخباً عن تلك التي حصلت في الإسلام حول نفس الموضوع. وتشير المصادر، إلى أن المسلمين قد اطلعوا على جانب كبير من هذه النقاشات، خصوصاً التي تمت في مدرسة الإسكندرية.

= بروقلس (410–485 م) أن الاعتقاد بالخلق من عدم يعني حتما تغيرا في ذات الله، كما يؤكد أن قرار الله في الخلق في لحظة معينة يقتضي تغيرا في ذات الله. وطالما أن إرادة الله مطابقة لذاته وأن ذاته غير متغيرة فإن الإرادة يجب أن لا تتغير، الأمر الذي يعني أن الله لا يقرر خلق العالم بعد أن لم يكن خالقاً، والنتيجة التي نصل إليها هنا هي أن العالم غير مخلوق في الزمان. إن هذه الحجة الفلسفية على أزلية العالم نجدها متكررة عند الفلاسفة المسلمين وعند ابن تيمية وذلك من أجل دحض الاعتقاد القائل بالخلق من عدم وللدفاع عن أزلية فعل الخلق. انظر:
Davidson, *Proofs*, p. 61.

فعبد الكريم الشهرستاني في كتابه **«نهاية الإقدام في علم الكلام»** يعرض وجهة نظر بروقلس[71] (410هـ- 485م) التي تنص على أن الفاعلية الأزلية لله تقتضي أزلية العالم، كما يبدو أن الفارابي (ت. 390 -950) قد أطلع على سمبليسيوس الذي دحض وجهات نظر يوحنا النحوي القائل بالخلق من عدم، وإن كتاب الفارابي **«الرد على يحيى النحوي فيما رد به على أرسطوطاليس»** يشير على إطلاعه على كتاب سمبليسيوس كما يقول فالزر.[72] كذلك فإن حجج يوحنا النحوي، المناقضة لأرسطو في قدم العالم، والتي صاغت فلسفياً مسألة الخلق من عدم، قد وصلت أيضاً إلى المسلمين، كما يشير فكر الغزالي إلى ذلك.

لقد بدا بروقلس، كما تم عرضه في المصادر الإسلامية،[73] مثل كتاب **«نهاية**

---

(71) كان بروقلس مديراً لمدرسة أثينا للأفلوطينية الجديدة وبقي إنتاجه الفلسفي مؤثرا لفترة طويلة من الزمن بعد موته. إن سيمبليسيوس الذي جاء بعد بروقلس بقرنين من الزمان كان متأثرا به بالرغم من اختلافه عنه في مسائل عدة. كان سيمبليسيوس فيلسوفا وثنيا وكان أقرب لأرسطو من بروقلس وقد دافع عنه كثيرا. ودفاعه عن أرسطو هذا لم يكن يقصد به محاججة فيليبينوس فقط، الذي قال بالخلق من عدم ، بل من أجل نقد بروقلس الذي اعتقد بأن هناك اختلاف بين أفلاطون وأرسطو رغم اتفاق الاثنين على أزلية العالم. ومن المثير أن بروقلس دافع عن أزلية العالم منطلقا من مقدمات أفلوطينية ومسيحية بينما كان سيمبليسيوس يدافع عن أزلية العالم من وجهة نظر أفلاطونية لها طابع وثني. بعدها استخدم سيمبليسيوس حجة بروقلس المتعلقة بعلم الكواكب البابلي والمصري ليعزز موقفه من أزلية الأفلاك وعدم تغيرها. وقد استخدم ذلك ليواجه جون فيليبينوس المسيحي، الذي كان يقول بقول الكتاب المقدس بأن الكون له بداية في الزمان. كان جون فيليبينوس ينتقد أرسطو انطلاقا من البرهنة على أن العالم له نهاية، لأن تلك البرهنة إن تأكدت فإن افتراض بداية للعالم يصبح أمرا غير مشكوك فيه. ويتمثل بالمقابل نجاح سيمبليسوس في استخدامه مجموعة من الحجج التي تناقش احتمالات أن يكون للعالم بداية أم لا، ويبرهن بعد ذلك على أن العالم ليس له نهاية، الأمر الذي يؤدي للقول بأنه ليس له بداية أيضا. انظر:

Laurence J. Rosan, "Proclus", ed. P. Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, pp. 479-8, and Lucas Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science* (New Haven & London: Yale University Press, 1996) p. 28.

(72) Walzer, *Greek into Arabic*, p. 193.

(73) إن شروحات بروقلس على جمهورية أفلاطون كتاب (X)، جورجيوس وفيدو، الأبيات الذهبية قد تم ترجمتها إلى السريانية، وقد تم نقل أجزاء مبعثرة منها إلى العربية لاحقا. كما أن الأعمال الأخرى لبروقلس قد عرفها المسلمون بالاسم. انظر

E. R. Dodds, "Introduction" to his trans. Proclus' *The Elements of Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1963) pp. xxviii-xxix.

ويبدو أن دودس الذي علق على وترجم كتاب بروقلس الأساسي في الثيولوجيا قد اعتمد على =

الإقدام في علم الكلام[74] للشهرستاني، أنه أخذ بفكرة أزلية الخلق الإلهي للعالم، بوصف هذه الفكرة تمثل نتيجة حتمية للاعتقاد بالوجود الأزلي لله. إن صفات الله الأزلية، كالعلم والوجود والقدرة والحكمة والكمال تترجم نفسها أزلاً من خلال وجود العالم. وكما يقول هو، فإن الحكمة والعلم يقتضيان منه (من الله) أن يخلق العالم أزلاً. ومن الواضح أن أزلية العالم عند بروقلس وإن كان لها أصول يونانية قديمة، وبالتحديد أرسطية، إلا أنها صيغت عنده بما يتناسب مع المعطى المسيحي والأفلوطيني، بحيث تستطيع فلسفته من خلال هذا التركيب أن تستجيب للمصدرين الأساسيين اللذين ميزا مدرسة الإسكندرية وهما: الفكر اليوناني القديم والمسيحية. وقد نتج عن هذا التركيب عند بروقلس فلسفة، تقر بأزلية العالم، وتبرر هذه الأزلية بأزلية الأفعال الإلهية ذاتها وخصوصاً صفة الجود. وإلى جانب ذلك فإن بروقلس قد اعتقد أن الله ثابت ولا يتغير وموجود بالفعل. أما السؤال الإشكالي الكبير الذي يتعلق بالعلاقة بين الثبات وعدم التغير الإلهي من جهة، وبين الخلق الدائم وتغير العالم من جهة ثانية، فإن بروقلس تركه بدون برهنة، ودون نقاش فلسفي، رغم وعيه بذلك السؤال وبتلك المشكلة.

ابن تيمية الذي يبدو أنه اطلع على رأي بروقلس من كتاب الشهرستاني **«نهاية الإقدام»** قد ذهب أبعد من ذلك، حتى النتائج المنطقية القصوى التي يقتضيها المذهب، والتي تتعلق بالتغير، والحدوث في ذات الله.

يورد الشهرستاني أن بروقلس قد قال: إن «الباري سبحانه جواد بذاته، وعلة وجود العالم جوده وجوده قديم لم يزل، فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل، قال: ولا يجوز أن يكون مرة جواداً، ومرة غير جواد، فإنه يوجب التغير في ذاته، قال ولا مانع من فيض جوده، إذ لو كان مانع لما كان من ذاته، إذ المانع الذاتي مانع أبداً، وقد تحقق الوجود بإيجاد الموجود، فهو خلف ولو كان المانع من

= فهرست ابن النديم المترجم إلى الألمانية في معلوماته تلك. وقد أكد فالزر أن جون فيليبينوس الذي كتب ضد بروقلس وضد أرسطو قد عرف من قبل العرب من خلال اقتباسات وردت عن سمبليسيوس في شروحاته على كتاب الطبيعة لأرسطو. انظر أيضا:

Walzer who depended on Ibn Ishâq al-Nadîm's *Fihrist*, Cairo, pp. 16-7.

(74) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ص ص. 45-8.

غيره، كان الغير هو الحامل لواجب الوجود وواجب الوجود لا يحمل على شيء ولا يمنع من شيء.»[75]

يتابع الشهرستاني سرد آراء بروقلس مع نقده لها فيقول: «قال (بروقلس) ليس يخلو الصانع، من أن يكون، لم يزل صانعاً بالفعل، أو لم يزل صانعاً بالقوة، فإن كان الأول فالمصنوع معلول لم يزل وإن كان الثاني فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج، ومخرج الشيء من القوة إلى الفعل، غير ذات الشيء، فيجب أن تتغير ذات الصانع لمغير وذلك باطل.»[76]

لم يستطع بروقلس الاعتراف بإمكانية الحدوث في ذات الله، وذلك بسبب أصول فكره الأفلوطينية، التي تقوم على تصوير الله على أنه فكرة بعيدة عن أي وصف، أو تسمية، وبالتالي عن الحدوث. لقد أعطى ابن تيمية تفسيراً عقلياً لفلسفته من خلال التأكيد على أزلية الفعل الإلهي، وعلى أن صفات الله هي أعلى أنواع الكليات، التي تمنح الموجودات صورها في سياق انتقالها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.[77]

(75) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص. 45.

(76) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص. 47.

(77) يجب أن نلاحظ هنا أن نظرية ابن تيمية في الإرادة الإلهية والصفات الإلهية الأخرى تختلف عن النظريات التي تتحدث عن الكليات الموجودة في عقل الله والتي قال بها الكثير من الفلاسفة قبل الإسلام. كان أبرز من استخدم الكليات أو الصور أو المثل كمفاهيم توجد في عقل الله هو فايلو اليهودي (20 ق.م – 40ب.م) الذي حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والكتاب المقدس. يعتقد فايلو أن مفهوم أفلاطون لله الوارد في محاورة تيماوس ملائمة للكتاب المقدس، فالله فيها موجود مع أفكاره أزلا. ولقد تبنى فايلو هذا الجزء من محاورة أفلاطون (ثيماوس) ولكنه تمسك في الوقت نفسه بنص الكتاب المقدس الذي يشير على أن الله هو الكائن الوحيد الأزلي. إن أفكار الله (اللوغوس) أوا لعالم العقلي كما يسميه فايلو ينطوي على جانبين: الأول، أن هذه الأفكار أو الكليات قد وجدت منذ الأزل كأفكار لله، ثم ثانيا، قبل خلق الله للعالم خلقها الله ككائنات حقيقية وواقعية. والتزاما بمفهوم الكتاب المقدس عن الله بوصفه الفاعل الكلي القدرة والإرادة قال فايلو بأن الله خلق العالم بإرادته وكان يمكن أن لا يخلقه أو يخلق عالما آخر. كما أننا يمكن أن نجد نظرية الكليات بوصفه أفكارا لله عند الأفلاطونيين الجدد المبكرين. إذ تخبرنا المصادر أن التمييز بين الله والنوس كان قد تم على يد أفلوطين نفسه الذي قال إن الأفكار توجد بذاتها بعيدا عن (نوس) الله، بالرغم من أن أمونيوس أستاذ أفلوطين وتلامذته كاريجين وكاسيوس لونجينوس الذي أعدمه الإمبراطور أورليان عام 273 م، اعتقدوا كلهم بأن الله والنوس شيئ واحد. انظر، =

3-2- حتمية الإقرار بالحدوث في ذات الله

يميز ابن تيمية بين نوعين من الحدوث: الأجناس العليا أو كما تسمى (أجناس الحوادث)، وحوادث تتعلق بحدوث الأعراض الخاصة المحددة. وقد اتفق ابن تيمية مع جانب واحد من مبدأ المتكلمين الذي ينص على أن «مالا يخلو من الحوادث فهو حادث». فهذا المبدأ صحيح عنده، طالما أنه يطبق على الأعراض الخاصة المحددة، ولكنه باطل تماماً لو حاولنا تطبيقه على النوع الأول من الحدوث المتعلق بجنس الحوادث.[78] إن الحوادث التي تنتج عن جنسها، لا ينطبق عليها مبدأ «ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث» لأن هذا الحدوث على عكس حدوث الأعراض الخاصة، لا يحتاج إلى حدوث المحل (substratum) وإن الخطأ الفادح الذي كان بمثابة الجذر الفكري لتخبط المتكلمين، حسب ابن تيمية، يكمن في اعتقادهم عمومية مبدئهم المذكور ذاك، ليشمل كل أنواع الحدوث.[79]

إن نقد ابن تيمية هذا للمتكلمين حول صحة قبول «جنس الحوادث» كان بفعل تأثير الفلاسفة المسلمين عليه، وخصوصاً ابن رشد، الذي خصص مقطعاً طويلاً في «**الكشف عن مناهج الأدلة**» لنقد الأطروحة الكلامية حول الحدوث. يقول ابن رشد: إن مبدأ المتكلمين ذاك صحيح فقط في حالة العرض الخاص، مثل هذا السواد، ولكن عندما يكون المقصود (جنس الحوادث) فإن مبدأ المتكلمين يصبح خاطئاً تماماً، لأن أحدنا يستطيع أن يتصور عدداً لا متناهياً من الحوادث في المحل الواحد بدون أن يلزم عن ذلك، حدوث المحل، مثل افتراضنا تعاقب حركات لا

H. Wolfson, "Philo Judaeus", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. 6, pp. 151-2, & E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy* (Cleveland & New York: The World Publishing Company, 1967) p. 313.

إن نظرية ابن تيمية في الكليات تختلف كليا عن تلك النظريات، فهي أولا ليست أفكارا إلهية وإنما صفات لله، الأمر الذي يجعل الله أكثر انخراطا في عملية الخلق، وذلك لأن الصفات والذات شيء واحد عنده. وثانيا، هذه الصفات ليست مخلوقة كما أنها تنتج آحادها أزلا.

(78) إن رفض تعميم مبدأ المتكلمين «ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث» والقبول بإمكانية جنس الحوادث الذي لا يقتضي حدوث محله كان قد عبر عنه أبو البركات البغدادي وابن رشد قبل ابن تيمية. وذهب أبو البركات البغدادي إلى القول بأن مبدأ المتكلمين هذا يجرد الله من الفاعلية ويجعل منه غير فاعل أزلا. انظر، **المعتبر في الحكمة الإلهية** (حيدر آباد، 1939) ج. 3، ص ص. 32-33.

(79) ابن تيمية، **درء**، ج. 3، ص ص. 173-9.

متناهية على الجسم، متضادة أو غير متضادة. ويتابع ابن رشد بالقول: إن المقدمة التي اعتمدها المتكلمون:

«مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، هي مقدمة مشتركة الاسم. وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين: أحدهما مالا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو من آحادها؛ والمعنى الثاني مالا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت مالا يخلو عن هذا السواد المشار إليه. فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني مالا يخلو عن عرض مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً، لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلو لا يمكن. وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل. أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة، كأنك قلت حركات لا نهاية لها. كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم، أنه يتكون واحد بعد آخر.»(80)

ينتقد ابن رشد المتكلمين في رأيهم بالحدوث، ويأتي نقده هذا في سياق دفاعه عن مذهبه الفلسفي هو الذي ينص على التجدد الأزلي لحركة الأفلاك، وينص كذلك على أزلية الزمان والحركة.(81) وابن رشد عندما يتكلم عن جنس الحوادث، ويدافع عنه بوصفه مبدأ لا يقتضي أبدا تجدد المحل الذي تتعاقب عليه الحوادث، فإنه يقصد أساساً جنس الزمان، وجنس الحركة، وذلك لأن الكواكب السماوية تشكل محلاً لتجدد غير متناه للحركة والزمن، كما أن هذه الكواكب غير مسبوقة بالعدم.(82)

يذهب ابن تيمية في نفس الاتجاه، ويعتبر أن كل صفات الله هي أجناس أو أنواع وبالتالي فإن تجدد الحوادث المتعلقة بها، لا يعني أبداً أن محلها-وهو هنا-الذات الإلهية، محدث، أو أن هذا المحل مسبوق بالعدم.(83)

(80) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص. 53.

(81) Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen & Unwin, 1958) pp. 120-1.

(82) ابن رشد، **الكشف**، ص. 52.

(83) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، ج. 1، ص ص. 122-3.

والأمر المثير للانتباه، هو أن نظرية ابن تيمية تلك، قد تعرضت لنقد شديد من المفكرين اللاهوتيين المعاصرين له، والذين صدمتهم تلك النظرية، وذلك لأن اعتقادهم بوحدانية الله، أمر لا يمكن المساومة عليه في رأيهم، خصوصاً في مسألة تتعلق بالحدوث في ذاته، مهما كان نوع هذا الحدوث.[84]

وبطبيعة الحال، فإن مقاربة ابن تيمية لفكرة الحدوث بذات الله مختلفة عن نظرية الكرامية، التي كانت سباقة في الإقرار بالحدوث في ذات الله. صحيح أن الكرامية قد قالت بحدوث الإرادة بذات الله، لكنها بقيت على نفس خط بقية الفرق الإسلامية، في اعتقادهم بالخلق من عدم.

إن المطلب الفلسفي لابن تيمية، يسعى إلى تثبيت أزلية الجنس أولاً، ثم الإقرار بعد ذلك بحدوث حوادث هذا الجنس، التي لا تتناهى، أي حدوث آحاده أزلاً وأبداً. ولكن مع ذلك فإن الاتفاق بين ابن تيمية، وبين الكرامية، يبقى مهماً وأساسياً وهو الإقرار بإمكان حدوث حوادث بذات الله، إذ أن هذا المذهب في رأي ابن تيمية، يمثل الحل الوحيد لخلافات المسلمين في مسألة الخلق.

ومن أجل الدفاع عن مذهبه يقول ابن تيمية: إن المسلمين جميعاً أقروا، ضمنا أو صراحة، الحدوث في ذات الله، بل أن الأغلبية العظمى منهم، قد اعترفت بالحدوث بذات الله، ولكنهم لم يجرؤا على التصريح بذلك، ويذهب لتأكيد هذا الأمر من خلال اقتباس نص مهم وطويل لفخر الدين الرازي[85] (ت. 606هـ/1209م) في كتابه **«الأربعين في أصول الدين»** حيث يستعرض فيه هذا الأخير

---

(84) انظر كتاب يوسف بن اسماعيل النبهاني، **شواهد الحق** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996) حيث يستعرض الصداقات وكذلك الخلافات والصراعات التي عاشها ابن تيمية مع خصومه الفكريين.

(85) هو أبو عبد الله بن عمر بن حسين واحد من أشهر المتكلمين والمفسرين المسلمين. ولد في الري عام 543 هـ/ 1149 م. وتلقى تعليمه على يد أساتذة أشاعرة كبار كان أبو القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين الجويني واحدا منهم. وعلاوة على معرفته الواسعة بعلم الكلام فقد اطلع بعمق على الفلسفة ودرس الفارابي وكتب شروحات على كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا. وفي شرحه على هذا الكتاب احتفظ الرازي بحريته النقدية الكاملة وانتقد ابن سينا بقوة في مواقع عديدة. يعتقد كراوس بأصالة فكر الرازي، خصوصا في توفيقه بين الفلسفة والكلام على أرضية الفلسفة الأفلاطونية التي اشتقت في التحليل الأخير من محاورة تيماوس لأفلاطون.

الاعترافات الضمنية وغير الصريحة، لفكرة الحدوث في ذات الله عند الفرق الإسلامية:

«ومن الناس من قال: إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب (مذهب الحدوث في ذات الله). وإن كانوا ينكرونه باللسان. أما المعتزلة فمذهب «أبي علي» و«أبي هاشم» وأتباعهما، أنه تعالى مريد بإرادة حادثة، لا في محل، وكاره للمعاصي والقبائح بكراهية محدثة لا في محل. وهذه الإرادات والكراهات وإن كانت موجودة لا في محل، إلا أن صفة المريدية والكارهية، تحدث في ذات الله تعالى، وهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى. وأيضاً: إذا حضر المرئي والمسموع، حدثت في ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية. بلى، المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث، وإنما يطلقون لفظ التجدد، وهذا نزاع في العبارة. وأما «أبو الحسين البصري» فإنه يثبت علوماً متجددة في ذات الله تعالى، بحسب تجدد المعلومات.

وأما الأشعرية، فإنهم يثبتون النسخ، ويفسرونه بأنه رفع الحكم الثابت، أو انتهاء الحكم. وعلى التقديرين فإنه اعتراف بوقوع التغير، لأن الذي ارتفع وانتهى، قد عدم بعد وجوده. وأيضاً يقولون: أنه تعالى عالم بعلم واحد، ثم أنه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقاً بأنه سيقع وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق، ويصير متعلقاً بأنه كان واقعاً وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات. . وكذا أيضاً الإرادة الأزلية كانت متعلقة بترجيح وجود شيء على عدمه في ذلك الوقت المعين، فإذا ترجح ذلك الوقت، امتنع بقاء ذلك التعلق، لأن ترجيح المترجح محال. .

وأما «أبو البركات البغدادي»وهو من أكابر الفلاسفة المتأخرين، فإنه صرح في كتابه «المعتبر» بإثبات إرادة محدثة، وعلوم محدثة في ذات الله تعالى وزعم: أنه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى إلهاً لهذا العالم، إلا مع هذا المذهب. ثم قال: «الإجلال من هذا الجلال واجب، والتنزيه من هذا التنزيه لازم» فإذا حصل الوقوف على هذا التفصيل، ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان.»[86]

---

(86) الرازي، الأربعين، ص ص. 168-70.

يُظهر ابن تيمية في كتاباته تقديره العالي للمفكر المعتزلي أبي الحسين البصري[87] (ت 436هـ/ 1044م) وكذلك للفيلسوف المسلم أبي البركات البغدادي[88] (مات في بغداد بعد 560هـ/ 1164م) فقد كانا الأوضح في التصريح بحدوث الحوادث بذات الله واعتبار هذه الذات محلاً للتجدد. كما أن ابن تيمية

---

(87) أبو الحسين البصري، متكلم معتزلي نشأ في البصرة حيث سمع الحديث ودرس الكلام والفقه مع القاضي عبد الجبار، كما درس الفلسفة والعلوم مع المفكر المسيحي أبو علي بن السمح تلميذ يحيى بن عدي. لقد أصبح كتابه المعتمد في أصول الفقه رائجا في الأوساط غير المعتزلية كما كان الأساس الذي اعتمد عليه فخر الدين الرازي في كتابته للمحصول حسب مايروي ابن خلكان. توحي أفكاره بأنه تأثر بالفلاسفة وابتعد عن أبناء مدرسته البهشمية المعتزلية التي تبعت خط أبي هاشم الجبائي في الاعتزال. ويعتقد ابن القفطي بأن أبا الحسين البصري قد حاول إخفاء أفكاره الفلسفية تحت غطاء الأفكار الكلامية من أجل حماية نفسه. كما يعتقد ابن المرتضى أن فخر الدين الرازي قد تبنى الكثير من أفكار أبي الحسين البصري خصوصا في مسألة اللطف الإلهي. أنظر،
W. Madelung, "Abû 'L-Husayn al-Basrî", *Encyclopaedia of Islam*, supplement, 1-6, p. 25.
يعتقد الرازي والشهرستاني أن أبا الحسين البصري قد قال بالتجدد في صفة العلم الإلهي، ويذكر الرازي في كتابه **الأربعين في أصول الدين** على أن أبا الحسين البصري قال بتجدد العلم الإلهي بتجدد المعلومات المتفقة مع تجدد الأشياء المخلوقة. ويشير الشهرستاني في نهاية الإقدام، ص. 221، أن البصري «قد مال إلى مذهب هشام بن الحكم بعض الميل، فقضى بتجدد أحوال الباري تعالى عند تجدد الكائنات مع أنه من نفاة الأحوال، غير أنه جعل وجوه التعلقات أحوالا إضافية للذات العالمة وهو في جميع مقالاته ينهج مناهج الفلاسفة ويرد على شيوخه من المعتزلة بتصفح أدلتهم ردا شنيعا».

(88) هبة الله بن ملكا البغدادي، كان فيلسوفا وطبيبا وقد خدم الخليفة العباسي وبعض السلاطين السلاجقة كطبيب. كتابه الأساسي «المعتبر في الحكمة الإلهية» يعالج مسائل المنطلق والطبيعة والإلهيات (الميتافيزيقا). ويبدو أن البغدادي قد تبنى بعض أفكار ابن سينا التي وردت في الشفاء، ولكنه يهاجمه في أفكار رئيسية كثيرة في الوقت نفسه. يعتقد أبو البركات أن الزمن وليس الحركة هو مقياس الكائن أو الموجود ويختلف مع المشائين في ذلك. كما أنه لا يعترف بأن هناك مستويات متنوعة للزمان التي افترضها ابن سينا مثل: الزمان، الدهر، السرمد. وفي رأيه فإن الزمان يسم لله والكائن المخلوق معا. وقد رفض أبو البركات نظرية الفيض الفارابية السينوية وطرح بدلا عنها نظرية في الخلق تنص على تعاقب الإرادة الإلهية من مرحلتها الأزلية حتى تصل على الشيء المخلوق. أول هذه الإرادات هي صفة إلهية ذاتية. ويبدو أن أبا البركات البغدادي قد أخذ جانب هؤلاء الذين قالوا بأزلية العالم في الوقت الذي رفض فيه نظرية الفيض التي تقوم على المبدأ الشهير «لا يصدر عن الواحد إلا واحد»، كما رفض نظريات المتكلمين بأن ماهو أزلي يستحيل أن يكون محلا للحوادث وأن الله لا يملك صفات زائدة. كما رفض تحديد عدد العقول السماوية على عشرة كما فعل الفارابي وابن سينا. انظر،
S. Pines, "Abû al-Barakât al-Baghdâdî" in *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, pp. 111-2.

يقدر بعض فرق الشيعة الذين ينتمون إلى القائلين بالحدوث في ذات الله، ونجد عبارة «بعض الشيعة» تتكرر كثيراً جداً في كتابات ابن تيمية، حينما يود الإشارة إلى هؤلاء الذين قالوا بالحدوث في ذات الله، كما نجد تكرار تسمية «الهشامية»[89] التي تستخدم على الأرجح للإشارة إلى هشام بن الحكم، الذي قال بالحدوث في ذات الله[90] والذي استعارت كثير من الفرق الإسلامية بعض آرائه.

في معرض بحثه عن أصول وأسلاف لنظريته، يستخدم ابن تيمية كذلك أدلة وحجج الفلاسفة المتعلقة بالكواكب الحية والأزلية، والتي لا تخضع للانحلال والفساد، رغم جريان الحوادث عليها، المتمثل في الدوران الأزلي.[91]

3-3- العلم الإلهي بوصفه مثالاً وتهافت نظريات المتكلمين والفلاسفة

ومن أجل البرهان على أن نظرية الحدوث في ذات الله، هي النظرية الأكثر كفاءة في الإجابة عن المشكلات الفلسفية الناتجة عن سؤال العلاقة بين الله والعالم، يناقش ابن تيمية الطرق التي لجأ إليها المسلمون، في معالجة الصلة بين ماينتمي لعالم الألوهية، وبين ما ينتمي لعالم الكون والفساد، ويأخذ مثالاً على ذلك، صفة العلم الإلهي. ونجد ابن تيمية في هذا المثال لا يقتصر في نقده على المتكلمين فحسب، بل يذهب للتأكيد على أن الفلاسفة أيضاً لم يكونوا أقل حيرة في معالجة هذا المأزق الفلسفي.

إن ابن رشد الذي انتقد المتكلمين بسبب تناقضهم في هذا الأمر، لم يقدم حلاً بديلا له، حسب ابن تيمية. وبالفعل فإن ابن رشد في **«مناهج الأدلة»** يهاجم رأي المتكلمين في العلاقة بين علم الله الثابت وبين العالم المتغير، فيقول إن المتكلمين يعولون على أن الله «يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم»، وهذا برأيه خطأ لأنه يتضمن القول بأن علم الله يبقى كما هو قبل الحدوث وبعد الحدوث بغض

(89) إن تسمية «هشامية» استخدمت من قبل مؤرخي الفرق لتشير إلى هشام بن الحكم وهشام الجواليقي، انظر الشهرستاني، **الملل**، ج. 1، ص. 148؛ عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ت. عبد الحميد (القاهرة: مكتبة صبيح، بدون تاريخ) ص. 65. وأحيانا كانت هذه التسمية تستخدم لتشير إلى هشام الفوطي المعتزلي، انظر، **الملل**، ج. 1، ص. 72.

(90) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 400.

(91) ابن تيمية، **منهاج السنة**، ج. 1، ص. 54.

النظر عن التغير الذي يحصل للأشياء والعالم، وهذا عند ابن رشد أمر مستحيل،

«فإنه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه، وفي وقت وجوده علماً واحداً وهذا أمر غير معقول، إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفين إذا كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل. وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: «وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» (الأنعام: 59). فينبغي أن يوضع في الشرع، أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه، وهذا هو الذي يقتضيه أصول الشرع.»[92]

لا يقتصر ابن رشد في نقده للمتكلمين على الأدلة العقلية فقط، بل يدعم ذلك بالأدلة الشرعية ما استطاع، وربما كانت طريقة ابن رشد هذه، هي التي تركت أثراً واضحاً على ابن تيمية. فالشرع لا يحيل القول بتغير معرفة الله مع تغير الموجودات ذاتها. ولكن هذا النقد الرشدي لم يصل إلى مداه الذي كان يطمح له ابن تيمية، وإن كان قد أفاده لحد كبير في صياغة نظريته، ويتضح ذلك إذا تابعنا نقد ابن رشد للمتكلمين الذي يقول:

«وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذا الصفة، إلا أنهم يقولون: إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه، لا يقوم به حادث، لأن ما لا ينفك عن الحوادث -زعموا- حادث. وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة، فإذاً الواجب، أن تقر هذه القاعدة على ما وردت. ولا يقال أنه يعلم حدوث المحدثات، وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث، ولا بعلم قديم، فإن هذه بدعة في الإسلام. وما كان ربك نسياً.»[93]

لاشك أن موقف ابن رشد من المتكلمين ونقده لهم ولقاعدتهم، «مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث» وقوله بأن الحدوث (جنس الحوادث) لا يؤثر على

(92) ابن رشد، الكشف، ص. 71.
(93) ابن رشد، الكشف، ص. 71.

المحل، قد كان له وقع مهم عند ابن تيمية، ولكن ابن رشد يعتبر، أن أي تسمية لعلم الله، سواء بالقديم أو بالمحدث بدعة وكأنه يلجأ للشرع هنا للوقوف في هذه المسألة، وعدم متابعة الخوض الفلسفي فيها، الأمر الذي يبرز بوضوح تبديع ابن رشد لمن يقول: إن علم الله محدث، أو يقول: إنه قديم.[94] وفي الوقت نفسه، فإن ابن رشد يرفض معالجة الغزالي لمسألة العلاقة بين الله أو صفاته، وبين العالم، التي قدمها في **«تهافت الفلاسفة»** والتي سماها علاقة إضافة. حيث يجادل ابن رشد الغزالي بقوله، إن توصيف العلاقة بين العلم الإلهي الثابت والمعلومات المتغيرة علاقة إضافة هو قول سفسطائي[95] لا يحل السؤال المطروح.

ويلح ابن رشد بعد ذلك على القول: إن الإجابة الوحيدة على مشكلة العلاقة بين علم الله الثابت والمعلومات المتغيرة، يجب أن تخرج عن نطاق تشبيه العلم الإلهي بالعلم الإنساني، لأن العلم الإنساني هو علم انفعالي تابع للمعلوم الموجود أصلاً، بينما العلم الإلهي فاعل، وهو علة وجود المعلوم، أي أنه علم خلاق.

يعتقد ابن رشد، **بأن كل الحيرة والارتباك في علم الكلام حول هذه المسألة**، مصدرها مذهبهم في قياس الغائب على الشاهد، وقياس علم الله، على علم الإنسان. إن علم الله، يجب أن يفهم على أنه علم مختلف عن علم الإنسان، ويجب أن لا نسأل: كيف يعلم الله الأشياء المتبدلة ولا يجب أن نفهم علمه بنفس وسائل فهمنا لعلمنا الأرضي، الأمر الذي جعل ابن رشد يطلق على وقوفنا في معرفة علم الله اسم «اللا تكييف» وهي تسمية تقليدية استخدمها الفقهاء كثيراً وكذلك مالك بن انس والأشعري.

ولم يقتصر ابن رشد في نقده على المتكلمين فقط، بل إنه ينتقد ابن سينا أيضاً الذي قال: إن الله يعلم الجزئيات على نحو كلي، معتبراً موقف ابن سينا هذا بعيداً عن المشائية.[96] وعلى العكس من ذلك، فالله بالنسبة لابن رشد، يعلم كل شيء، الكلي والجزئي، ولكن الإنسان لا يعرف الكيفية التي يعلم بها الله العالم، وغير مباح له، أن يتأول هذه العلاقة بين علم الله والمعلومات: كلية أو جزئية.

(94) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ص. 23-4.
(95) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص. 259؛ **فصل المقال**، ص ص. 22-3.
(96) ابن رشد، **فصل المقال**، ص. 24.

نستطيع إذن أن نلاحظ بأن كلا الموقفين الكلامي والفلسفي لم يقدما إجابات فلسفية عميقة، حول هذه العلاقة بين الله العالم، والعالم المعلوم، ورغم أن موقف ابن سينا، كان أكثر صراحة وجرأة في هذا الأمر، وأكثر فلسفية من سواه، إلا أنه تعرض لنقد شديد من خصومه وزملائه على حد سواء، وسنرى كيف أن ابن تيمية يقترب كثيرا من نظرية ابن سينا في العلاقة بين العلم الإلهي والموجودات الجزئية، وإن كان يعتبرها غير كافية، ولم تصل إلى النتائج المنطقية التي يجب أن تصل إليها، أي ضرورة معرفة الله بالجزئيات.

إن المتكلمين قد أثبتوا بطريقة تحكمية نوعاً معيناً من العلاقة بين العلم الإلهي والمعلومات، وقد استخدموا في هذا الإثبات مصطلحات ملتبسة وغامضة مثل مفهوم (التعلق) الذي أريد له، أن يتجنب قدر المستطاع القول بتغير علم الله، ولكنه رغم ذلك، لم يستطع أن يفلت كلياً من افتراض التغير في علم الله، حسب ما يعتقد فخر الدين الرازي، كما مر معنا. الفلاسفة بدورهم حاولوا تجنب هذه المشكلة في أسلوبين مختلفين: أسلوب ابن سينا، الذي أبعد الله عن احتمال علمه بالجزئيات، كي يجنب هذا العلم الإلهي أي نوع من أنواع التغير، وابن رشد الذي دعا إلى الابتعاد عن أي صيغة تحاول فهم العلاقة بين العلم الإلهي الثابت، وغير المتغير، وبين المعلومات المتغيرة.

إن ابن رشد يميز بين علم الله الخلاق، والمنتج للشيء، وبين علم الإنسان المنفعل بالموجودات القائمة، ولكنه لم يشرح لنا، فيما إذا كان علم الله، يتعرض لأي تبديل، أو تغير في الوقت الذي ينتج فيه هذا العلم الموجودات الجزئية أو الجواهر. بالإضافة إلى أن القول: إن علم الله يختلف عن علم الإنسان بكونه خلاقاً وصانعاً للمعلومات (الأشياء)، يثير حفيظة ابن تيمية حول الدور الذي يجب أن تلعبه القدرة والإرادة الإلهيتين في تصور كهذا، إذا كان العلم هو مصدر وجود المعلومات والموجودات.

3-4- موقف ابن تيمية في العلم الإلهي

إن علم الله بالنسبة لابن تيمية، واحد وكثير في نفس الوقت، إنه واحد في مرتبته الأولى بوصفه جنساً بالمعنى الأرسطي، وهو في الوقت نفسه كثير ومتعدد،

في مرتبته الثانية بوصفه محدثاً للمعلومات.

إن علم الله يتجدد بلا توقف، بالتوازي مع الحدوث الدائم والأزلي للأشياء والموجودات، وهذا التجدد الأزلي للمعلومات، لا يؤثر على وحدة وأزلية صفة العلم الإلهية، حيث أن هذه الصفة تبقى واحدة كجنس رغم تعدد وكثرة آحادها.

إن كلاً من ابن سينا وابن رشد، قد اعتقدا بأن علم الله يوجِد الموجودات، كما قالوا: إن العلم الإلهي هو جنس يحقق فعلياً ومنذ الأزل معلوماته.[97] ولكن بالنسبة لهما كليهما، العلم ينتج ذاته بذاته، الأمر الذي لم يقبله ابن تيمية، رغم موافقته معهم، على أن العلم جنس، وعلى أنه «ليس انفعالياً بل مطابق للمعلوم موافق له» يقول: «قد تقدم ما ذكرناه من أقوال ابن سينا في تقرير: إنه سبحانه عالم بمفعولاته، حيث قال: (واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته على ما حقق، ويعقل ما بعده، من حيث هو علة لما بعده، ومنه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً)». ورغم اتفاق ابن تيمية من حيث المبدأ مع ابن سينا في عبارة (يعقل ذاته بذاته) إلا أنه **لا يعتبرها كافية**، فيضيف بأن هذه العبارة يجب أن تقترن بالضرورة بالاعتراف بتدخل الإرادة الإلهية في ذلك: «ومذهب أهل السنة، أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها، فعلمه فعلي لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار، لا باعتبار أن مجرد العلم هو الإبداع من غير قدرة وإرادة. . ».[98] وهذا أمر يوضح أن ابن تيمية، لم يرفض كل شيء أتت به الفلسفة، بل على العكس كان اتفاقه معها أكبر بكثير من نقده لها، رغم محاولاته، التي أصبحت تقليديه في الأوساط السنية والحنبلية بشكل خاص، ذم الفلسفة في مواضع أخرى. ولكن يجب أن نتذكر دائماً، بأن هذا الذم للفلسفة عند ابن تيمية، هو مجرد أسلوب خطابي لا يؤيده المحتوى الحقيقي لفكره.

نرى في مواضع عديدة، أن ابن تيمية، يبحث عن تسويات مع ابن سينا في **مسألة العلم الإلهي**، التي تلخص وتعكس بدورها مجمل الموقف من الوحدة **الإلهية في علاقتها بخلق العالم. فهو أولاً يستثمر ابن سينا في موقفه من الوحدة**

(97) ابن رشد، **فصل المقال**، ص. 41-.2.

(98) ابن تيمية، **دره**، ج. 5، ص. 263.

الإلهية الذي تنص على أن الله هو وحدة العقل والعاقل المعقول، أو أن العلم الإلهي هو «تعقل الله لذاته بذاته»[99] ويعلق بأن هذا الموقف يعني أن العلم الإلهي ملازم لذات الله، ومقارن لها فهو (من لوازم ذاته) وليس محدثاً، كما أن هذا العلم يعود إلى الذات كما تعود الأشياء المخلوقة إلى هذا العلم الإلهي. الأمر الذي يعني أن علم الله بذاته يقتضي بالضرورة معرفته بكل الخلق، وهي مقدمة صحيحة بالنسبة لابن تيمية.[100]

وهكذا نرى أن ابن تيمية يتفق مع ابن سينا في مقدمتين أساسيتين: الأولى، أن علم الله ليس انفعالياً، والثانية، أن علم الله بذاته تعني أنه يعلم كل شيء، لأنه هو مبدأ الأشياء. ومن أجل تعزيز اتفاقه مع الفلاسفة من جهة ومحاولته إدخال الإرادة الإلهية في هذا التصور من جهة ثانية، يقول: «والمقصود هنا أنه إذا كان عالماً بنفسه لزم أن يكون عالماً بخلقه، وهذه قضية صحيحة، ويمكن تقريرها بطرق: أحدها: أنه لا يكون عالماً بنفسه علماً تاماً إلا إذا كان عالماً بلوازمها، والخلق من لوازم مشيئته، التي هي من لوازم نفسه، فإنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ومشيئته من لوازم نفسه. والفلاسفة يعبرون عن أصلهم بقولهم: إنه علة تامة، والعلم بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول.» من الواضح إذن استخدام ابن تيمية نفس القياس، الذي استخدمه الفلاسفة، وطبقوه على العلم الإلهي، بل إنه يذهب أكثر من ذلك، لتأكيد التسوية مع الفلاسفة، ومع ابن سينا بالتحديد، فيعيد صياغة نفس القضية التي تقول: إن الله هو علة الموجودات، وإن علم الله بوصفه علة العالم يقتضي بالضرورة معرفة كل شيء. يقول ابن تيمية: «ومن سلم منهم (الفلاسفة) أنه (الله) يفعل باختياره، وسماه مع ذلك علة، فالنزاع معه لفظي، والمعنى صحيح، فإنه حينئذ مع قدرته على الشيء، إذا شاءه وجب وجوده، فما شاء كان، فهو بمشيئته وقدرته موجب لوجود ما شاءه، والعلم بالموجِب التام يوجب العلم بالموجَب».[101] يشير ابن تيمية إذن: إلى أن مقدمات الفلاسفة صحيحة، الأمر الذي يجب أن يقودهم إلى الاعتراف بإرادة الله: «ففي الجملة لا

(99) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 262.

(100) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 264.

(101) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 264.

يكون عالماً بنفسه إن لم يكن عالماً بلوازمها، وقدرته وإرادته من لوازمها، ومراده من لوازم الإرادة. فالمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته، ولازم اللازم لازم. ومجرد النظر إلى كونه مستلزماً لمفعوله يوجب العلم. مع قطع النظر عن توسط الإرادة، لكن هي ثابتة في نفس الأمر، وإن لم يستحضر المستدل ثبوتها. وهذا الدليل يستقيم على أصول أهل السنة الذين يقولون: «إرادته من صفاته التي هي من لوازم ذاته.»

بالإضافة لاتفاق ابن تيمية مع الفلاسفة على جملة أمور جوهرية مثل: الصفات من لوازم الذات الإلهية وكل ما ينتج عن هذه الصفات (المفعولات) يعتبر بالتعدي من لوازم الذات الإلهية، يذهب ابن تيمية إلى افتراض، أن نظرية الفلاسفة لابد أن تتضمن قولهم بالإرادة والإقرار بدورها، وإن لم يصرحوا بذلك مباشرة، وهو أمر يعكس محاولة ابن تيمية تضيق شقة الخلاف بينه وبينهم كما يشير صراحة النص الوارد للتو. بالإضافة إلى ذلك يعطي ابن تيمية موقف الفلاسفة أرجحية، ومصداقية فلسفية، على موقف المعتزلة، الذين قالوا بخلق الإرادة. إن الفلاسفة اعتبروا أن علم الله بنفسه، يقتضي العلم بلوازمها، أي بلوازم الذات، وأن القدرة والإرادة هما من لوازم ذات الله أيضاً، أي أن المعلوم هو نفسه المراد والمقدور وكلهم من لوازم الذات، فالفلاسفة وإن لم يقولوا ذلك، إلا أن الإرادة ثابتة في نفس الأمر، وإن لم يستحضر المستدل (الفيلسوف ابن سينا) ثبوتها. إن هذا الموقف، بالنسبة لابن تيمية، أفضل من موقف: «القدرية الذين ينكرون قيام إرادة به فينفونها، أو يقولون: أحدث إرادة لا في محل، فهؤلاء (القدرية) يقولون: القادر المختار يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، وهؤلاء (الفلاسفة) لا يسلكون هذا الطريق.»[102]

من المهم ملاحظة أمر جوهري عند ابن تيمية، وهو أنه لا يتحدث هنا عن الإرادة بوصفها بديلاً عن العلم الإلهي، بل على العكس يعترف بأن المفعول لازم بالضرورة عن العلم الإلهي، بقطع النظر عن الإرادة، التي هي ثابتة في نفس الأمر.[103] وهذه العبارة في غاية الوضوح والأهمية في تصور ابن تيمية للخلق.

(102) ابن تيمية، دره، ج. 5، ص. 265.
(103) ابن تيمية، دره، ج. 5، ص. 264.

ولكن أيضاً دور الإرادة مهم، في الوقت نفسه في عملية الخلق بوصفها «وسيطاً» أو «توسطاً» في عملية إنتاج العلم لمعلوماته. إن اعتراف ابن تيمية بالإرادة لا يأتي في سياق تقليدي اعتاد عليه نقاد الفلاسفة من المتكلمين، ولكن الإرادة عنده، تلعب دوراً فلسفياً أساسياً يكمن في جعل العلاقة بين العلم والمعلوم علاقة تابع، وليس علاقة مقارنة أو تلازم. فالاقتصار على القول: إن الله يعلم ذاته بذاته، وأن هذا العلم هو علة لما بعد هذا التعقل، يقتضي أن يكون المعلوم مقارناً وملازماً لوجود الله، الأمر الذي ينكره ابن تيمية تماماً.

يلخص ابن تيمية هذا النقاش بالقول: «وهذا الدليل مأخوذ من معنى قوله : (ألا يعلم من خلق) (الملك :14) ودلالة الآية تقرر بطريق ثان، وهو أن يقال: خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق، قبل أن يخلقه، فإن الخلق إنما يُخلق بالإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم، فإرادة ما لا يشعر به محال. وإذا كان إنما يخلق بإرادته، وإنما يريد ما يصوره، لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه، وهذه الطريقة هي طريقة مشهورة لنظار المسلمين، والقرآن قد دل عليها، والعقل الصحيح يدرك صحتها.»[104]

مرة أخرى، نجد أن ابن تيمية، لا يأخذ بموقف المتكلمين، الذين يقيمون نظرية الخلق على الإرادة الإلهية فحسب، الأمر الذي أوقعهم في الكثير من المواقف التحكمية، وأبعدهم أكثر عن المحاججة الفلسفية، ولا يأخذ كذلك بموقف الفلاسفة الذين يقيمون نظريتهم على العلم فقط، وإن كان يميل كثيراً إلى موقفهم، ويعتبر أن الفلاسفة، كانوا يحتاجون إلى خطوة واحدة فقط، وتصبح نظريتهم صحيحة تماماً. لأن الخلق يستحيل بدون العلم، أما الإرادة فهي التي تتوسط العلم وهي مشروطة به، ولا تستقل بذاتها في عملية الخلق، لأن الله «إنما يخلق بإرادته، ويريد ما يصوره (يعلمه) لزم ذلك أن يعلم كل ما خلقه».

إرادة الله وفقاً لهذا الفهم، تلعب دور (المولد) الذي يتوسط بين صفات الله ومفرداتها، أو آحادها، التي هي مفعولاتها. ويؤكد ابن تيمية، في كل كتاباته على أن تدخل الإرادة أمر لا بد منه من أجل جعل العلم أو الحكمة، تسود خلق العالم.

(104) ابن تيمية، دره، ج. 5، ص. 265.

وهنا نجد ابن تيمية يستخدم أحياناً صفة العلم الإلهي، وأحياناً الحكمة،[105] وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالحديث عن ضرورة القول بالسببية في العالم.

والإرادة الإلهية ليست استثناء في عملها عن بقية الصفات الإلهية. فهي أيضاً جنس (بالمعنى الأرسطي) وتملك القابلية للتولد، في عدد لا متناه من الإرادات، كل إرادة جزئية هي مولد جزئي لفعل محدد أو لخلق محدد، ذلك الخلق الذي لايعرف بداية ولا نهاية.[106]

إن فكرة التعيين أو التحقق الفعلي، أو الانتقال من الصفة الأكثر عمومية، حتى الأشياء الحسية، كانت تحث ابن تيمية على الاستمرار في مناقشة الفلاسفة المسلمين، من أجل البرهنة على أهمية دور صفة الإرادة بالتلازم مع صفة العلم. لقد أراد ابن تيمية استنطاق الفلاسفة أو جعلهم يقولون ما يتفق مع تصوره هو عن الخلق، فاعتبر أن مبدأ الفلاسفة القائم على أن علم الله بذاته هو علة الخلق، يعني أن الله لا ينتج إلا الكليات، لأن العلم الإلهي لا ينتج إلا الكليات.[107] الأمر الذي يقرب الفلاسفة مرة أخرى، من نظريته هو، التي تنص على أن صفات الله تنتج أفعالها، وهذه الأفعال ليست أشياء مادية ولا جواهر حسية بالمعنى الفلسفي، بل هي كليات بمعنى ما. الأمر الذي يبقي على التميز بين الصفات الإلهية والأفعال الناتجة عنها، بوصفها كلها كليات عامة وأقل عمومية، وبين العالم بوصفه تعينات

(105) ابن تيمية، **مواقفة**، ج. 2، ص ص. 336-7.

(106) طالما يؤكد ابن تيمية على أن الخلق لا يمكن فهمه بدون إعطاء الحكمة الإلهية دورها إلى جانب الإرادة طبعا، الأمر الذي كان الأشاعرة لا يأبهون له كثيرا وذلك بسبب تمسكهم بالمقدمة التي أصبحت من أولياتهم والتي تنص على أنه لا شيء يجب على الله، والحكمة لها مقتضياتها التي ربما لاتتفق مع القول بحرية الإرادة الإلهية المطلقة. ومن المعروف أن المعتزلة اختلفوا مع الأشاعرة في هذه المسألة وقالوا إن الله لا يخلق إلا الأصلح، لأن الله فاعل هادف وغير ظالم. أما ابن تيمية، وهو شأنه في ذلك شأن ابن رشد، فقد نظر إلى العالم على أنه منتظم، والذي ينظمه هو العلاقات السببية بين موجوداته، وهذا الانتظام لا يمكن فهمه بدون الاعتراف بدور الحكمة الإلهية وبالقول إن أفعال الله معللة. والجدير بالذكر هنا هو أن هذا الموقف لا تقتصر نتائجه على الجانب الفلسفي فقط بل أيضا تمتد إلى الجانب الأخلاقي وقضية الخير والشر. انظر، الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص. 339؛ الآمدي، **غاية المرام**، ص. 50؛ الجويني، **الإرشاد**، ص ص. 271-2؛ الرازي، **الأربعين**، ص. 249؛ عبد الجبار، **المغني**، ج. 11، ص ص. 124-5.

(107) ابن تيمية، **درء**، ج. 5، ص. 293.

مادية. ولو أن ابن سينا اعترف بالإرادة الإلهية، التي يتجدد دورها الفلسفي في تعيين الأشياء، وفي نقلها من مرتبتها كجنس إلى مرتبة أكثر تعيناً، فإن الله كان سيعلم الجزئيات لأنه هو الذي عينها.

يقول ابن تيمية: «فمجرد هذا العلم الكلي لا يكفي في وجود المعينات، فالمعين لا يوجد إلا بتصور معين وإرادة معينة.»[108] ولكن الفلاسفة، اعتقدوا بدلاً من ذلك بالكلي المطلق، وتجاهلوا الجزئي المعين. وهذا الكلي المطلق سواء كان علماً أم إرادة، لم يساعدهم في تحقيق هدفهم في معالجة مشكلة الجزئيات، لأن الكلي المطلق لا وجود له في الأعيان، فلا يمكن وجود كلي في الخارج مع كونه كليا فقط.[109]

يضيف ابن تيمية، أن اعتقاد الفلاسفة بالله على أنه علة الأشياء كان يجب أن يؤدي بهم إلى الاعتراف بعلم الله بالجزئيات، لأن تسمية الله بـ (العلة) تقتضي معرفة الله بكل شيء يصدر عنه، والجزئيات هي من خلقه وهو علتها، وبالتالي يجب أن يعلمها. ويذهب ابن تيمية أبعد من ذلك، فيجيز قول ابن سينا: إن الله يعلم الجزئيات بعلم كلي، ولا يعتبره قولاً خاطئاً كلياً، ولكن بشرط التأكيد على أن الله قد خلق هذه الجزئيات. إن قولنا إن الله يعلم الكليات وإن معرفته بالعالم هي معرفة كلية، لا يتضمن أي تناقض، إذا أكدنا من جهة أخرى، بأن الله هو علة الأشياء الجزئية، لأننا في تلك الحالة نكون قد ضمنا فلسفياً، خلق الله للكليات والجزئيات معا.[110]

وبغض النظر عن درجة اتفاق ابن تيمية مع المتكلمين في دفاعهم عن ضرورة الاعتراف بدور الإرادة الإلهية في الخلق، فإنه الوحيد (ربما) الذي قدم نقداً فلسفياً منظومياً للمواقف التي تقصي الإرادة من ساحة تفكيرها، وقدم في الوقت نفسه البديل الفلسفي لمفهوم الإرادة. يتمثل هذا البديل في الاعتماد على المقدمات، التي أقرها الفلاسفة والتي يعتقد هو بصحتها، وأيضاً في إدخاله الإرادة الإلهية في الخلق، واعتبارها العلة المعينة للعالم. يقول ابن تيمية:

(108) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 294.
(109) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 295.
(110) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 296.

«فهؤلاء (الفلاسفة) قصدهم ابتداء أمراً مطلقاً كلياً، ليس غرضهم شخصاً بعينه، لكن لا يحصل مقصودهم، إلا إذا قصدوا شيئاً معيناً، وإلا فما دامت ليس معهم إلا الإرادة المطلقة، لا يفعلون شيئاً، إذ المطلق لا وجود له في الأعيان، فلا يمكن وجود كلي في الخارج مع كونه كلياً فقط، فمن لم يعلم إلا الكليات، لم يمكنه أن يفعل شيئاً قط، ولا يكون عالماً بشيء من الموجودات، فإن الموجودات في الخارج، ليس فيها كلي. فعلى قول هؤلاء لم يعلم الله شيئاً من الموجودات، بل ولا فعل شيئاً من الموجودات. وهذا أمر قطعي لاحيلة فيه [أي نتيجة لقولهم الأول] كلما تدبره العاقل تبين فساد هذا القول.»(111)

إن الإرادة، حسب ابن تيمية، تعمل في التعاون مع العلم وكل الصفات الأخرى لأنها مشروطة بهم، ولا تملك سلطة مطلقة بذاتها في الخلق، وهذه نقطة اختلاف جذرية مع المتكلمين. إن الإرادة تعين، وتحدد الكلي في العلم، الأمر الذي يعني، أن الله يخلق، ويعلم الجزئيات في الوقت نفسه.

لقد كان هم ابن سينا الأول، كما فهمه ابن تيمية، هو تجنب القول: إن علم الله قابل للتغير بالتوازي مع تغير الجزئيات الخاضعة للكون والفساد في العالم، وكان عليه، كما يعتقد، أن لا يستدل، ولا يجادل القائلين بأن علم الله بالجزئيات، يتبدل بتبدلها. لأن علم الله بالشيء في سيرورته الزمنية: الماضي والحاضر والمستقبل، لا يجعل علم الله علماً ناقصاً، بل بالعكس إن العلم الحقيقي برأيه هو العلم الذي يطابق المعلوم دائماً، وفي كل حالاته: «وقد تقدم أصله: إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول.. والعلة أوجبت معلولات جزئية متغيرة، فيجب أن يعلم عليها على هذا الوجه. وحينئذ فيلزم أن يعلم المتغيرات متغيرة لا يكون علمها على وجه كلي كما ذكروه.»(112)

وفي الوقت الذي يبين فيه صلته القريبة من الفلاسفة، لا ينسى أن يقول: إن طريقة الفلاسفة، وطريقته هو، بعيدة جداً عن طرق المتكلمين فيما يتعلق بالعلم

---

(111) ابن تيمية، دره، ج. 5، ص. 295.
(112) ابن تيمية، دره، ج. 5، ص. 296.

الإلهي.[113] ويشرح كيف أن المتكلمين قد اضطربوا في هذا الأمر. فالأشعري أثبت علماً أزلياً ولم يثبت معلومات قديمة لله، وجهم بن صفوان اعتقد بحدوث أجناس الصفات، أو جنس العلم، وبالتالي فالله وفقا لذلك لم يكن عالماً قبل أن يخلق لنفسه العلم، أما هشام القوطي، الذي عاش زمن الخليفة المأمون (198-218/ 813-833) فإنه قد مثل الارتباك الكلامي في هذه القضية بأوضح صورة، حسب ابن تيمية.

إن هشام الفوطي، المفكر المعتزلي المعروف، قد أثبت صفة العلم الأزلية لله لكنه أنكر القول: إن الله يعلم الأشياء أزلاً. «فقال هشام بن عمر القوطي: لم يزل الله عالماً قادراً، وكان إذا قيل له: لم يزل الله عالماً بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالماً بالأشياء وأقول لم يزل عالماً أنه واحد لا ثاني له فإذا قلت لم يزل عالماً، بالأشياء ثبتها لم تزل مع الله عز وجل، وإذا قيل له: أفتقول إن الله لم يزل عالماً، بأن ستكون الأشياء؟ قال: «إذا قلت بأنها ستكون فهذه إشارة إليها، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود.»[114]

والحقيقة بأن هذا الموقف، لم يكن موقف هشام الفوطي فقط، بل شاركه به معظم الأشاعرة والماتريدية، وإن كان هشام أكثر صراحة في التعبير عنه، في حين لجأت بقية الفرق إلى الصمت معظم الوقت حول هذا الأمر. فقد أثبتت هذه الفرق كلها، أن العلم صفة أزلية لله ولكنها خشيت من التصريح بأن هذا العلم الأزلي يقتضي أن يكون هناك معلوم أزلي أيضاً، ماعدا المعتزلة التي قالت بشيئية المعدوم الذي هو الجواهر والأعراض الثابتة في علم الله وهي في حالة العدم قبل إيجاد الله لها. أما بالنسبة لابن تيمية، فإن علم الله فاعل أزلاً ومنتج أزلاً والله يعلم الأشياء أزلاً، وفي كثير من الأحيان يستخدم ابن تيمية لفظ (التجدد) لوصف هذا التتابع الأزلي للمعلومات.[115] ومرة أخرى يجد ابن تيمية دعماً لآرائه تلك في

(113) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 299.

(114) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 33 & الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص. 158.

(115) لقد كان الهم الأول لابن تيمية، كما تبين كتاباته، هو الذهاب إلى أقصى حدود التفسير العقلاني لعملية الخلق، حتى لو أدى به هذا إلى هدم كل الأسس التي أسسها علم الكلام الإسلامي. تلك الأسس التي أصبحت بمرور الزمن تكتسي طابعا دينيا والتي ارتبطت بالدين نفسه في الوعي =

فلسفة أبي الحسين البركات البغدادي، كما يجد نفس الدعم عند المفكر المعتزلي أبو الحسين البصري، فكلاهما قال بتجدد العلم في ذات الله، وفقاً لتجدد المعلومات.(116)

وهنا لا بد من الإشارة، إلى أن الصفات الإلهية بوصفها أجناساً وأنواعاً عند ابن تيمية، تختلف عن المثل الأفلاطونية، فهي ليست الكائنات القائمة بذاتها خارج الزمان والمكان في الكون، وبأن العالم المادي، لا يمثل سوى محاكاة باهتة لها. إن الصفات الإلهية بوصفها أعلى أنواع الكليات، لا تقوم بذاتها بل بذات الله، التي تتحد معها ويشكلان معاً وحدة الله، ويأتي العالم المادي بعد ذلك ليكون المعلول الحقيقي لها. فكل شيء، وكل موجود في العالم المادي، يجد أصله في الصفات الإلهية، بالرغم من أن الموجود الجزئي، له بداية وله نهاية ضمن إطار الكون والفساد، ولكن عملية الخلق ذاتها، التي هي في حقيقتها تجدد الأجناس والأنواع، لا بداية لها ولا نهاية، بل هي حدوث دائم وليس خلقا بالمعنى المناسباتي كما هو الأمر عند المعتزلة والأشاعرة. إن العالم في تجدد لا يتوقف ولا يمثل بذاته أي وضعية منفعلة، بل إنه الفاعلية ذاتها. لأن هذه الفاعلية هي الخلق الإلهي وهي الحركة التي تنتقل بها الموجودات من حالة لحالة، وكل حالة هي شرط ضروري للحالة التالية التي تتولد منها.

= الإسلامي. إن الاعتراف بأزلية حدوث العالم، وبأن هذا الحدوث يتم في ذات الله، وكذلك الاعتراف بالحركة التي تصاحب هذا الحدوث، سيهز الوعي الإسلامي الذي اعتاد على مقدمات مختلفة بصورة جذرية عن تلك. كان يمكن لمغامرة ابن تيمية الفكرية والفلسفية أن تكون أسهل بكثير و«أكثر أمنا» بالمعنى الديني العقدي لو أنه لجأ إلى إقرار مقدماته بتحكمية غير مبررة فلسفيا كما كان أسلافه يفعلون. أي لو أنه اكتفى بتقرير وحدة الله وصفاته ووحدة وثبات هذه الصفات أزلا بعلاقتها بالعالم المتكثر والمتغير دون تقديم تفسير عقلاني لتلك العلاقة. لكن ابن تيمية كان يعرف أن إثبات هذه المقدمات بتلك الطريقة لا يجيب عن المطلب العقلي ولن يشبع القلق الإسلامي في المسألة الأساسية للفكر الإسلامي، مسألة الخلق. وباختصار فإن ابن تيمية في إسهامه في مسألة الخلق تلك كان ملتزما بالمتطلبات العقلية والمنطقية على المستوى الفلسفي الذي كان يعتقد أنها وحدها تتفق مع القرآن والسنة في نقائهما الحقيقي.

(116) ابن تيمية، **جامع الرسائل**، ت. محمد، ر. سالم (القاهرة: مطبعة المدني، 1969) ص. 180، كما يقول الشهرستاني بأن أبا الحسين البصري اعترف بتجدد أحوال الباري عند خلق الأشياء المتجددة، **نهاية الإقدام**، ص. 221.

3-5- التعيين يعني أزلية الزمان والحركة

إن الصفات الإلهية عند ابن تيمية لا تمكث خارج سياقي الحركة والزمن ولا تسبقهما، فهما أيضاً جنسان أزليان، كما أنهما أيضا ليس لهما بداية كما كان يعتقد المتكلمون. إن الجرأة الفلسفية لابن تيمية جعلته يؤسس لحركة فاعلة وأزلية للكون، وتكتسب هذه الحركة معه مضموناً مختلفاً، في بعض جوانبها، عن المضمون الذي صرح به الفلاسفة الأرسطيون. إن أزلية الحركة عنده يقصد بها أولا: أزلية الحركة الكونية أي أزلية انتقال الموجودات الدائم من حالة وجودها بالقوة إلى حالة وجودها بالفعل، أي أزلية خلق الأشياء شيئاً بعد شيء؛ وثانياً: هي أزلية تعيين الصفات وانتقالها من مرتبة لأخرى، من الجنس إلى الفعل إلى الشيء المخلوق، أي أن هذه الحركة تبدأ دائماً من الذات الإلهية التي يحصل فيها الحدوث، حتى تصل إلى المفعولات، أما محل هذه الحركة فهو الذات الإلهية ذاتها. يقول ابن تيمية:

«أما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلاً بعد فعل فهذا من كمال الفاعل، فإذا كان الفاعل حياً، وقيل إن الحياة مستلزمة الفعل والحركة كما قال ذلك أئمة أهل الحديث كالبخاري والدارمي وغيرهما، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء وبما شاء ونحو ذلك ..... كان كونه متكلماً أو فاعلاً من لوازم حياته، وحياته لازمة له، فلم يزل متكلماً فعالاً مع العلم بأن الحي يتكلم ويفعل بمشيئته وقدرته، وإن ذلك يوجب وجود كلام بعد كلام وفعل بعد فعل، ... ولا نقول أنه كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق، والذي ليس له قدرة هو عاجز، ولكن نقول لم يزل الله عالماً قادراً مالكاً»[117]

إذن الفاعل (الله) هو حي، والفعل والحركة من مستلزمات ذاته، فالحركة إذن هي ملازمة أزلاً لله ولفعله. وربما علينا أن ننتبه هنا أن ذكر ابن تيمية لأسماء (الدارمي والبخاري وغيرهما) هو من أجل جعل وجهة نظره الفلسفية تلك في الخلق وأزلية الفعل الإلهي هي وجهة نظر أهل السنة، فابن تيمية يتأول العبارة التي وردت على لسان هؤلاء الأئمة وعلى لسان أحمد بن حنبل التي تنص على أن «الله

(117) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 361.

لم يزل متكلماً فعالاً بمشيئته»، يتأول ذلك على أنه يعني الخلق الأزلي لله وإنكار البداية المطلقة لوجود العالم.

ويبدو ابن تيمية في مكان آخر أكثر وضوحا في تأكيد أزلية الحركة والزمان، فيقوم بتصنيف المسلمين قبل ابن كلاب إلى جماعتين: الأولى، هي أهل السنة والجماعة الذين أكدوا أن ذات الله هي محل للصفات وللأفعال التي يفعلها بمشيئته، والثانية، هي الجهمية مثل أبو العباس القلانسي والأشعري وآخرون الذين عطلوا الفعل الإلهي الأزلي وقالوا ببداية مطلقة للعالم، ومن أجل ذلك يسميهم بالجهمية. وبالنسبة لابن تيمية، فقد أثبت أهل الحديث وابن حنبل وابن رهويه وابن الزبير وسعيد بن منصور، أن الحركة ملازمة لحياة الله لأن كل شيء حي يتحرك، وأي إنكار لهذه الحقيقة يوقع صاحبها في موقف الجهمية التي عطلت الله في الأزل وجعلته غير فاعل ولا خالق كالأشعرية والمعتزلة والماتريدية. وقد ذهبت جماعة أخرى من أهل السنة مثل الخزاعي والبخاري وابن عبد البر وابن خزيمة إلى تثبيت نفس الفكرة وقد سموها فعل الله ولكنهم لم يستخدموا حد (الحركة) لأنه لم يكن معروفاً عندهم، «وأئمة السنة والحديث على إثبات النوعين وهو الذي ذكره عنهم من نقل مذهبهم، كحرب الكرماني وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة، وأن ذلك هو مذهب أهل السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين... وقال عثمان بن سعيد وغيره: إن الحركة من لوازم الحياة، فكل حي متحرك، وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية...»(118)

من الواضح أن ابن تيمية يطمح لأن يكون ممثلاً فلسفياً لأهل السنة والجماعة فيتناول أقوالهم التي تتحدث عن فاعلية الله الأزلية، على أنها تعني أزلية الخلق وأزلية الحركة التي هي في ملازمة لأزليته كإله. وحتى هؤلاء الذين لم يصرحوا بالحركة ولكن قالوا إن الله لم يزل فاعلاً، يتأولهم أيضاً بالطريقة نفسها ليثبت أن فلسفته في الخلق هي الصياغة الحقيقية لمذهب أهل السنة .

إن أزلية الحركة عند ابن تيمية لا تعني حركة شيء معين، ولا تعني انتقال جسم من مكان إلى مكان، بل هي حركة الصفات في انتقالها من مرحلة لأخرى في

(118) ابن تيمية، موافقة، ج. 1، ص ص. 308-9.

ذات الله. ومن أجل ذلك ينتقد مبدأ أزلية الحركة عند الفلاسفة، وذلك بسبب ارتباط الحركة عندهم بشيء حسي، وبالتحديد بالكواكب، فنقرأ له يقول: «ليس شيء من الحركات المعينة في الأزل، إذ ليس شيء منها لا أول له، بل كل واحد منها له أول، لكن جنسها: هل له أول؟ وهذا غير ذلك، والمنازع يسلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أزلياً، وإنما نزاعه في غير ذلك، كما أنه يسلم أن ليس شيء من الحركات المعينة أبدياً، مع أنه يقول: جنسها أبدي.»[119] وينتقد ابن تيمية أرسطو ومدرسته في التناقض الذين وقعوا فيه، فهم قرروا من جهة أن الحركة والزمان جنسين، وقالوا من جهة أخرى بأزلية حركة شيء معين (الفلك)، فيقول: «فطائفة كأرسطو وأتباعه قالت: لا يعقل أن يكون جنس الحركة والزمان والحوادث حادثاً وأن يكون مبدأ كل حركة وحادث صار فاعلاً لذلك بعد أن لم يكن، وأن يكون الزمان حادثاً بعد أن لم يكن حادثاً، . . ، وهذه القضايا كلها إنما تصدق كلية لا تصدق معينة، ثم ظنوا أن الحركة المعينة وهي حركة الفلك القديمة الأزلية وزمانها قديم، فضلوا ضلالاً مبيناً مخالفاً لصحيح المنقول المتواتر عن الأنبياء. . . .»[120]

وفي محاولة تعزيز موقفه في أزلية الحركة وفي أن هذه الأزلية تبدأ من ذات الله، يفصل ابن يتيمة بين جانبين أساسيين: هما حركة الشيء، من جهة، وحدوثه الزماني، من جهة أخرى. فيذهب إلى رفض موقف هؤلاء الذي يؤمنون بالمبدأ القائل إن: «كل متحرك محدَث»،[121] فيقول لهم على أن هذه المقدمة لا برهان عليها ولا إجماع وليست شيئاً معروفاً ببداهة العقول. والأمر نفسه ينطبق على المقدمة القائلة: «كل متغير محدَث»، فكلا المقدمتين بدون برهان ولا دليل.[122] ويجد رفض ابن تيمية لهذه المقدمات دعماً وسنداً فلسفياً من الفلاسفة أنفسهم، لأن الفلاسفة قد جمعوا في الوقت نفسه في الكواكب السماوية بين أزلية الحركة وأزلية

(119) ابن تيمية، درء، ج. 1، ص. 402.

(120) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 373.

(121) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 361.

(122) ابن تيمية، موافقة، ج. 1، ص. 98.

الموجود، فالكواكب أزلية ومتحركة، وحركتها لا تقتضي فساداً ولا حدوثاً مطلقاً.[123]

إن هذا السند الفلسفي لمبدأ أزلية الحركة الذي لا يعني في الوقت نفسه أن الشيء المتحرك حادث، لا يتوفر فقط عند الفارابي وابن سينا وابن رشد في نظريتهم في الأفلاك؛ ولكن الأهم أن هذا السند الفلسفي، وفي صياغة قريبة من موقف ابن تيمية يتوفر عند (إمام الفلاسفة) أبي البركات البغدادي، الذي يقسم أنواع المحرك إلى صنفين: حركة الأشياء الطبيعية والمحرك بالإرادة. ويرى أن مصير الحركة الطبيعية هو أن تتوقف في لحظة معينة من الزمن عندما تبلغ هدفها، وهذا التوقف هو السكون الذي يستقر إما بالمكان أو بالكيف (كسب أو فقدان صفة معينة) أو بالكمية (النمو أو التضاؤل)؛[124] النوع الثاني من الحركة التي تحدث بالإرادة هي أيضاً حركة قابلة لأن تتوقف ولكنها قابلة لأن تستمر أيضاً، ويشير أبو البركات هنا ضمناً إلى إرادة الإنسان وإرادة الله، ولكنه يذهب إلى أن يميز بينهما في الوقت نفسه، فالإرادة الإنسانية، إرادة تتصارع مع البواعث والدواعي، أما الإرادة الإلهية فتبقى على اتفاق دائم مع البواعث والدواعي وعلى اتفاق أيضا مع بقية الصفات. ويخلص أبو البركات إلى أن مصير الحركة الارادية هو أن تستمر بدون توقف في تجدد ذاتي دائم طالما أن ليس هناك من عائق يعيقها.[125] وفي حديثه عن الارتباط الدائم بين العلل والمعلولات[126] يناقش أبو البركات العلاقة بين هذين النوعين من الحركات: الحركة الارادية الإلهية، من جهة، وحركة الموجودات الطبيعية، من جهة أخرى، فيقرر أن حركة الأشياء الطبيعية لا بد أن تكون قادمة أو حالة بهم من خارجها لأن حركة هذه الأشياء تسعى دائما للتوقف عند لحظة معينة، كما أن طبيعة هذه الأشياء الذاتية لاتميل إلى الحركة، فالشيء يبحث عن السكون من أجل أن يحافظ على صفاته وكيفياته كما هي بدون تغيير. الأمر الذي يعني أن الحركة التي تسبب تغيراً في طبيعة الشيء يجب أن يكون مصدرها محرك آخر غير هذا الشيء

(123) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص. 363.
(124) أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج. 3، ص. 105.
(125) أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج. 3، ص. 105.
(126) أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج. 3، ص. 174.

الذي يتحرك، وهذا المحرك الآخر يجب أن لا يكون طبيعياً أو مادياً إنما محرك إرادي.[127] إن المحرك الإرادي يدفع كل الأشياء وكل الموجودات في الكون بالإرادة نحو الحركة ونحو التغير إما بالمكان (الكواكب) أو بالاستحالة (بصيرورة الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل)؛ وإرادة الله هذه هي التي تحافظ على الارتباط بين العلل والمعلولات في الوجود.[128]

يعمم أبو البركات البغدادي بطريقة استنتاجيه موقفه هذا ويؤكد على أن كل أنواع الحركة في الوجود هي إرادية منذ الأزل، طالما أن مصدر كل الحركات في العالم هو الإرادة الإلهية التي لا تواجه أي عائق يعطلها، بل على العكس فإن حركة الإرادة الإلهية تبقى على اتفاق تام مع بقية الصفات، كالعلم والجود، وبالتالي فإنها حركة أزلية لا تعرف التوقف. إن أي حركة تصدر عن إرادة الله تصدر عن ذاته ولذاته ولأجل ذاته، وكل شيء يفعله، يفعله لنفسه. ويسمي أبو البركات هذه الإرادة الصادرة عن الله بالإرادة الكلية.

أما الإرادة الجزئية فهي تتبع الإرادة الكلية بالضرورة وتختص بالأشياء التي هي سوى الله.[129] إن الإرادة لا تستقر ولا تسكن أبداً، لأن الذي يحيط بكل شيء، العلل والمعلولات لا تتوقف إرادته أبداً ولا يتراجع مطلقا عن أفعاله.[130] هذه الإرادة دائمة ومستمرة وهي التي تمنح المفعولات حركتها، سواء كانت الحركة في السماوات (الكواكب)، أو في الأشياء الطبيعية في تجددها المتفق والمتوازي مع تتابع الأشياء الأزلي. ومن أجل شرح ذلك يجب أن نلاحظ أن الإرادة والمعرفة والحركة يتمتعون بأهمية خاصة عند البغدادي فهم دائماً لهم بعدين: كلي وجزئي، كل واحد منهم يكون سبباً للآخر في انتقاله من حالته الكلية إلى الجزئية. إن الإرادة يجب أن تكون متفقة مع الحركة ومسببة لها، والحركة يجب أن تتفق مع العلم وتكون علته، والعلم بدوره يجب أن يتفق مع الإرادة ويكون علتها. وبالنتيجة فإن

(127) لقد قال أبو البركات البغدادي بأن الأفلاك والأشياء المتحركة بالإرادة لا يتغيران بسبب الحركة، لأنهما لا ينتقلان في حركتهم تلك من القوة إلى الفعل ولا يبحثان عن هدف محدد في حركتهم.

(128) أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج. 3، ص. 178.

(129) أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج. 3، ص. 178.

(130) أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج. 3، ص. 175.

كل واحد منها يجب أن يكون بالضرورة في حالة انتقال من الحالة الكلية إلى الحالة الجزئية بواسطة الآخر. إن الحركة توجب العلم والعلم يوجب الإرادة والإرادة بدورها تعود لتوجب الحركة.(131)

يركز أبو البركات البغدادي على السببية المتبادلة لهذه الوجوه أو الجوانب الثلاثة بعضها مع بعض. والخلاصة التي يصل إليها هي أن التجدد في الموجودات المادية يتفق مع تجدد العلم وتجدد العلم يتفق ويطابق تجدد الإرادة. إن الكائن المريد أو المحرك بالإرادة يجدد ذاته في إرادته الجزئية التي يوجبها تجدد العلم في الزمان والذي بدوره هو معلول بالضرورة بالحركة.(132) هذه السببية المتبادلة بالتالي تحدث الجزيئات في كل جانب من جوانبها: إرادة جزئية، تجدد المعرفة الزمانية، والحركة. وإن الانتقال من الكلي إلى الجزئي أو التجدد (ولهما نفس المعنى) يظهر بواسطة السببية المتبادلة لهذه الجوانب الثلاثة التي تسمى بالمحصلة حركة، وهذا التجدد عند المتحرك هو الذي يسمى حركة.(133)

إن هذين البعدين الاثنين، الكلي والجزئي، في كل من العلم والإرادة والحركة، يتوزعان وجودهما بين الذات الإلهية وخارج الذات الإلهية، ماهو كلي ينتمي إلى الذات وحركته تكون لأجل الذات، أما الجزئي فإنه يظهر خارج الذات معلولاً للكلي. لكن أفعال الإرادة الكلية تسمى دائماً حركة سواء كانت في الذات، حيث يكون المحرك ذاته هو غاية هذه الحركات الارادية، أو بهدف التحريك وتجديد الموجودات الأخرى.

إن الحركة الأولى التي تحدث داخل الذات ولأجل الذات هي علة الحركة الثانية التي تتفق مع تجدد وتغير الموجودات الأخرى، فكل محرك بالإرادة متحرك بالتجدد حركة في ذاته بحسبها تصدر الحركة في التحريك عن ذاته، لكن الحركة الأولى له بذاته وعن ذاته هي السبب في الحركة الثانية الصادرة عنه في غيره.(134)

(131) أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج. 3، ص. 176.
(132) سابق، نفس الصفحة.
(133) سابق، نفس الصفحة.
(134) أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج. 3، ص. 179.

من الواضح الآن كيف يبدو مذهب ابن تيمية الفلسفي تركيباً خلاقاً لمذاهب الفلاسفة السابقين عليه وكيف انه نجح، وبواسطة الفلسفة أساساً، أن يجيب عن القضايا الكبرى التي شغلت بال المسلمين والتي وقفوا عندها دون برهنة وأثبتوها بطريقة تحكمية كبرى. وحدة الله، الخلق من عدم، الدور الفلسفي للإرادة الإلهية، الوسائط بين الله العالم والتي أقلقت الغزالي في كونها تلعب بدرجة ما دورا بديلاً عن الله.

إن فلسفة أبي البركات البغدادي منحت ابن تيمية سنداً عقلياً مهمّاً، مكنته في خلال مقدماتها القائمة على تجدد الإرادة والحركة والعلم من إزاحة الوسائط التي أقامها الفلاسفة الآخرون كالفارابي وابن سينا، بين الله والعالم.

إن قبول فكرة التجدد أو الحدوث في ذات الله، كان يتطلب جرأة فلسفية كبيرة لم يستطع الكثيرون أن يذهبوا إليها، ولكن ابن تيمية أقرها لأنها كانت بالنسبة له تمثل الحل الوحيد للعلاقة بين الله والعالم، ولأنه رأى فيها كذلك حلاً فلسفياً عقلانياً وغير تحكمي للمشكلات الإنطولوجية الناشئة عن هذه العلاقة.

وهنا، وبعد أن وجد ابن تيمية في فكرة الحدوث في ذات لله أمراً ممكناً ومبرراً عند فيلسوف كبير كأبي البركات البغدادي وكذلك عند المفكر المعتزلي أبي الحسين البصري. وجد عند ابن رشد ضالته الفلسفية الثانية التي تبرر عقلياً وفلسفياً أن الحدوث لا يعني دائماً قابلية المحل الذي يتم فيه الحدوث إلى الفساد. . إن مبدأ المتكلمين كما مر معنا «ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث» ليس صحيحاً دائماً وأن الحوادث التي تتم وتصدر في آن عن جنسها المحدد لا تعني أبدا إمكان فساد المحل الذي تقوم به. وعندها يصبح إقرارا الصفات الإلهية على أنها أجناس وأنواع بالمعنى الأرسطي، إقراراً خصبا يفتح الآفاق الفلسفية الواسعة التي تجعل من الله المصدر المباشر لكل ما يحدث في العالم وذلك من خلال التجدد أو الحدوث الذي يتم في ذاته والذي تنتقل بواسطته الصفات من كليتها الجنسية إلى آحادها ومفرداتها الخاصة بها. وبهذا التوجه الفلسفي لا يعود الله بعيدا عن العالم ولا تعود صفة الإرادة مغيبة في الفعل والخلق، بل تأخذ مكانها تماماً دون أن يتسبب ذلك في إزاحة مبدأ السببية والضرورة الذي ينتظم به كل شيء يتعلق بالخلق ومنذ الأزل.

أيضاً لعب ابن سينا أدواراً مهمة في تزويد ابن تيمية بالكثير من المحاججات الفلسفية ومن أشكال البرهنة التي احتاجها.

إن الضرورة السببية، والصفات الإلهية بوصفها أجناساً، وأزلية الفعل الإلهي التي تعني أزلية الخلق، والحدوث في ذات الله، كلها ركائز أساسية في فكر ابن تيمية. لا شك أن هذا الفكر كان يحتاج خطوة أو خطوتين إلى الإمام ليصبح فلسفة منظومية بالمعنى الاصطلاحي، ولكن غياب هذه الخطوة لا ينقص أبداً من أهمية إسهام ابن تيمية الفلسفي الكبير.

إن تأثير ابن رشد لا يتوقف فقط على قبوله (جنس الحوادث) ورفضه مصادرات المتكلمين، بل أننا سنجد هذا التأثير أوضح بكثير في الفقرة التالية:

4 ـ السببية اللانهائية

4-1- نظرية العلة الأولى نظرية تحكمية

إن الأسس الفلسفية الجديدة لابن تيمية ستؤدي بطبيعة الحال إلى مفهوم مختلف عن السببية. ومن أجل فحص هذا المفهوم يجب أن ننتبه إلى السؤال الذي طالما أهمل من قبل المتكلمين، أي السؤال المتعلق بالعلة المرجحة.

كما شاهدنا سابقاً، اعتقد الغزالي بأن العلة المرجحة هي السبب المباشر لوجود العالم ولكنه لم يشرح أو يبرر فلسفياً دلالة هذه العلة المرجحة وما هو السبب أو العلة التي تقف ورائها وتنتجها. وعند هذه النقطة نجد أنفسنا أمام واحدة من المحرمات الفلسفية التي لا يجوز التفكير بها عند الكثير من المسلمين، وإذا كان لا بد من التفكير بها فإن ذلك يكون من أجل رفضها فقط. إن التفكير بهذه المسألة ومتابعتها منطقيا يؤدي إلى ورطة فلسفية لا يستطيع الفكر الكلامي، السابق على ابن تيمية، أن يتحمل نتائجها: إذا كانت العلة المرجحة للوجود معلولة بعلة أخرى، لا بد إذن أن يكون لهذه العلة الأخرى علة أخرى أيضاً، لأن كل علة نصل إليها لا بد أن نبحث عن تفسير لوجودها وهذا التفسير سيؤدي إلى القول بعلة أخرى، الأمر الذي يعني تسلسلاً لا متناهياً لهذه العلل. ورغم أن مبدأ التسلسل اللانهائي للعلل والمعلولات هو أقرب منطقياً لفكرة الله اللامتناهي والأزلي، فإن المسلمين كانوا يرون أن مبدأ

التسلسل اللانهائي هذا هو أقرب للفلسفة الدهرية، التي كانت تثير في الوعي الإسلامي استنكاراً ورفضاً.

أما ابن تيمية فقد أدت به عقلانيته الفلسفية إلى قبول مبدأ التسلسل اللانهائي للعلل وإلى اعتباره مقدمة لا بد منها إذا أردنا تثبيت فكرة الفاعلية الأزلية لله. وإلا، إذا لم نقبلها، سنذهب إلى إقرار العلة المرجحة بطريقة تحكمية، بدون تفسير ولا تبرير فلسفيين حول إمكانية إنشاء علاقة بين لا نهائية وأزلية الله من جهة، وبين الوقوف على علة مرجحة، غير مبررة، من جهة أخرى.

لقد قدر ابن تيمية عالياً نقد الغزالي للفلاسفة في هذه النقطة بالتحديد ولكنه، أي الغزالي، لم يستطع في رأيه متابعة هذا النقد لنهايته المنطقية. إذ يبدو أن الغزالي كان يقصد من نقد الفلاسفة في وقوفهم عند علة أولى بعد عشرة عقول سماوية إلى تبرير موقفه هو من إثبات علة مرجحة بدون مرجح. وكأنه كان يريد أن يقول للفلاسفة: لقد كنتم تتحكمون في وقوفكم عند علة أولى بدون تبرير فلسفي مقنع، وليس لكم إذن أن تنتقدوا المتكلمين الذي وقفوا على علة مرجحة للخلق بدون ترجيح بطريقة تحكمية.

إن الغزالي قد أظهر تناقض الفلاسفة في إثباتهم حدوثاً لا متناهياً من جهة وإنكارهم سلسلة علل ومعلولات لا متناهية من جهة أخرى.[135] وقد قصد بهذا النقد إرغام الفلاسفة على قبول أحد خيارين: إما إلى إنكار الخالق (وهذا ما يتضمنه، حسب ما يرى الغزالي، الاعتراف بسلسلة لا متناهية من العلل والمعلولات)، وإما الاعتراف بالخلق من عدم (حيث أن الله هو الكائن الوحيد الأزلي ولا شيء يقارن وجوده بالزمان). ومن المعروف أن الغزالي نفسه قد أخذ بالحل أو الخيار الثاني الذي اعتبره الأمثل لهذه المشكلة وهو القول بحدوث العالم من عدم، فهو (العالم) مجرد إمكان لا يترجح وجوده على عدمه بدون علة مرجحة. أما بالنسبة لابن تيمية فإن فرضية العلة المرجحة هذه لا تبرهن على وجود

---

(135) لقد أثار الغزالي هذا الاعتراض ضد الفلاسفة في «تهافته». إن اعتقاد الفلاسفة بتوقف سلسلة العلل عند علة أولى غير معلولة في الوقت الذي اعتقدوا فيه بأزلية العالم وأزلية دوران الأفلاك هو موقف تحكمي ومتناقض. انظر، **تهافت الفلاسفة**، ص. 114. انظر أيضا المناقشة الرابعة في **تهافت التهافت** لابن رشد، ص. 156-6.

الله إذا لم يتم البرهنة على وجودها هي كعلة وأن لها بالضرورة مرجح ومحدث.

إن الضرورة تعني لابن تيمية أن العلة المرجحة يجب تفسيرها فلسفياً بعلة أخرى أحدثتها ورجحتها، وأي افتراض لعلة مرجحة ترجح الممكنات لا تستند إلى علة أخرى تحدثها هو افتراض تحكمي، ويسأل المتكلمين بطريقة استنكارية: «فلم لا يجوز أن يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة؟»[136] ويخلص إلى النتيجة التي تنص على أن مفهوم العلة المرجحة التي لا علة لها لا يثبت ولا يبرهن على وجود الله، والحل الوحيد في رأيه هو الاعتراف بفرضية التسلسل اللامتناهي للعلل الممكنة إذا كنا نطمح إلى صياغة دليل عقلي على وجود الله.[137]

وابن تيمية لا ينتقد المتكلمين فقط، الذين يمثلهم الغزالي في نظرية العلة المرجحة بدون مرجح، بل ينتقد الفلاسفة كذلك حول الوقوف بطريقة تحكمية عند علة، يسمونها العلة الأولى أو واجب الوجود. فالفلاسفة أيضاً قدموا فرضية تحكمية في هذا الأمر وتجنبوا مثل المتكلمين الذهاب إلى فرضية التسلسل اللامتناهي للعلل والمعلولات.

وفي دفاعه عن التسلسل اللامتناهي يؤكد ابن تيمية أن الاعتراف بعلل ومعلولات لاتتناهى لا يعني أبداً نفياً لوجود الله. إن اللانهاية ذاتها تقتضي الحاجة إلى خالق، لأن كل فرد من أفراد هذه السلسلة هو ممكن بذاته، وبالتالي فإن سلسلة الأفراد أو الآحاد في جملتها هي أيضا بحاجة إلى موجد،

«وسواء كانت متناهية أو غير متناهية لم يكن فيها شيء وجد بنفسه، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بها وليس فيها شيء موجود بنفسه لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه لا جملة ولا تفصيلاً، . . ، ألا ترى أنه لو قال الحوادث لا توجد بنفسها لم يكن فرق بين الحوادث التي لها نهاية والتي لا نهاية لها، بل كل من الحوادث التي لا تتناهى لا يوجد بنفسه، بل لا بد له من محدث، والذهن إذا قدر ممكنات محصورة ومحدثات محصورة ليس لها محدث ولا مبدع علم امتناع ذلك، فإذا قدرها لا تتناهى لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدث المبدع. . ، بل كلما كثر ذلك كان أولى بالحاجة إلى

(136) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 198.

(137) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 199.

المبدع . . ، وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الإمكان الموجب لفقرها إلى المبدع، كما أن طبيعة الحدوث لا تخرج المُحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل.»[138]

إن تمسك ابن تيمية بضرورة إعمال العقل الفلسفي حتى النهايات المنطقية والقول بوجوب الاعتراف بتسلسل العلل إلى ما لا نهاية لا يهدف إلى نفي العلة الأولى، بل هو لايفرط بهذا المبدأ أبداً، لأنه مبدأ أساسي دينياً وفلسفياً. إن العلة الأولى واجبة عنده في الحالتين: في حالة عدد محصور من العلل أو المحدثات، وأيضاً في حالة العدد غير المحصور واللانهائي لها. وطالما أن العقل يرى تناقضاً في الحالة الأولى فلابد من التمسك بالحالة الثانية: السلسة اللامتناهية للعلل الممكنة التي تحتاج إلى فاعل يحدثها ويوجبها. إن ما يرفضه ابن تيمية هو مبدأ (العلة الأولى) الذي ورد عند الفلاسفة والغزالي كل على طريقته، لأن مبدأ العلة الأولى، مبدأ متناقض ولا يصمد أمام النقد. فالفرضية التي قررها المتكلمون، القائمة على أن هذا العالم له نقطة بداية ونقطة نهاية هو افتراض محدود يجعل العالم مغلقاً، لا يتناسب مع وجود الله الأزلي واللانهائي. كما أن فرضية الفلاسفة تجعل العالم ينتهي من حيث يبدأ في إطار دائري من الحركة والتولد السببي. إن الله بالنسبة لابن تيمية ما يزال علة للعالم، ولكن بمعنى يختلف عن المتكلمين والفلاسفة معاً، إن هذه العلة، بالنسبة له، تمثل الفاعل والمحدث والمبدع، غير القابل للاستنفاذ والذي لا يتوضع فلسفياً في نقطة ثابتة محددة. إن الله هو العلة التي تبدع العالم وتحدثه منذ الأزل وحتى الأبد من خلال تحويلها الموجودات ونقلها من حالة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، «إن تقدير معلول لا علة له ممتنع، والممكن الموجود معلول لغيره، فإذا قدر علل ممكنة لا تتناهى كان كل منها معلولاً فقد قدر معلولات لا تتناهى، ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تتناهى لا يقتضي استغناءها عن العلة.»[139]

إن الفلسفة الأرسطية في الحقيقة ليست بعيدة عن المذهب القائل بالسلسلة اللامتناهية من العلل والمعلولات الموجودة بالقوة، خاصة عندما تناقش هذه الفلسفة

(138) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 199.

(139) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 202.

العلاقة بين الأجناس والعدد اللا متناهي من مفرداتها. وابن رشد ينص على هذا الأمر في كتابه **(تهافت التهافت)** وينفي أن يكون الاعتراف بسلسلة العلل والمعلولات اللامتناهية مؤديا إلى إنكار وجود الله، ويذهب ليقول إن البرهان الحقيقي على وجود الله لا يتم إلا بالاعتراف بسلسلة لا متناهية من الأسباب لأن هذه السلسلة تكون في حاجة إلى علة تمنحها وجودها، وإذا لم يكن الأمر كذلك فإن آحاد الأجناس ستكون زمنية ومتناهية[140] وهذا أمر يتناقض مع الجنس ذاته. إن الاتفاق بين ابن رشد ذو المذهب الأرسطي وابن تيمية واضح إلا أن هذا الأخير لا يؤمن بأن العالم يمكن تصوره على أساس خط رياضي من الكائنات تتوضع بعضها وراء البعض وتوجد كلها معاً، سواء كان هذا التوضع مستقيماً أو دائرياً، مثلما هو الأمر في العلل الثانوية التي تتواجد معاً ودائماً وتسبب بعضها البعض كالكواكب السماوية، لأن هذا الافتراض يتناقض مع افتراض علة أولى تمثل نهاية هذه العلل.[141] إن فكرة اللانهاية لا يمكن أن تستقيم عند ابن تيمية إلا على أساس فكرة الفاعل الأزلي وليس على أساس التتابع القائم بين العلل الموجودة معاً ودائماً.[142]

إن هذه السلسلة اللامتناهية من العلل والمعلولات لا تتواجد بالفعل معاً، بل هي ممكنة من حيث أنها لامتناهية بالقوة، عند ابن تيمية. ومن أجل ذلك نراه يلح دائما على أهمية الزمان بوصفه لحظات متعاقبة، تأتي اللحظة بعد انقضاء التي قبلها، كذلك نلحظ تأكيده الدائم على عبارة أن «الله يخلق العالم شيئاً بعد شيء» قاصداً بالضبط هذا الانتقال الذي لا يتوقف للشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل الذي يعني انقضاء شيء وولادة شيء.

Ibn Rushd, *Tahâfut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)* trans. Simon Van (140) Den Bergh (London: Lozac & Company, 1969) vol. 1, p. 283.

(141) لقد حاول الفلاسفة المسلمون إيجاد حل لتلك المفارقة من خلال افتراض حركة دائرية أزلية للأفلاك السماوية، وقد اعتمد هذا الحل في الحقيقة على النظريات الفلكية التي كانت سائدة آنذاك. ولا يمكن أن تؤخذ هذه النظريات اليوم على محمل الجد. إن ميتافيزيقا الفلاسفة المسلمين لم تقم على أسس أنطولوجية محضة، بل امتزجت بتصورات فلكية لا علاقة له بالفلسفة بالمعنى الخالص.

(142) إن أرسطو في الحقيقة يتحدث عن هذا النوع من أنواع السلاسل السببية التي تقوم على إمكانية تعاقب لا متناه للعلل والمعلولات في الزمان، دون أن يعني ذلك أن هذه العلل توجد كلها مع بعضها في وقت واحد مع علتها الأولى. انظر، Davidson, in *Proofs for Eternity*, pp. 127-8.

إن نظرية السببية اللامتناهية قد ابتكرت من قبل ابن تيمية لتجيب كذلك على مسألة أخرى تتعلق بأفعال الله. لقد زود ابن تيمية اللاهوت الإسلامي بإجابة مختلفة عن السؤال الذي واجه المسلمين قبله والمتعلق بأفعال الله هل هي معللة أم لا؟ والتي درج المتكلمون فيها على أن ينكروا هذا التعليل من أجل التأكيد بالمقابل على حرية الفعل المطلقة لله. يقول ابن تيمية تحت عنوان: «حجج نفاه تعليل أفعال الله وأحكامه كالأشعرية» بأن القول بنفي تعليل أفعال الله «هو قول من يقول خلق (الله) المخلوقات وأمر المأمورات لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة وصرف الإدارة، وهذا قول كثير ممن يثبت القدر (الجبريين) وينتسب إلى السنة من أهل الكلام والفقه وغيرهم. وقد قال بهذا طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم، وهو قول الأشعري وأصحابه، وقول كثير من نفاة الصفات الظاهرية كابن حزم وأمثاله».

ويستعرض ابن تيمية حجج هؤلاء الذين نفوا تعليل أفعال الله من أجل «إثبات محض المشيئة وصرف الإرادة» كقولهم مثلاً بأن الله «لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها». أو أن يقولوا «من أن العلة إن كانت قديمة وجب قدم المعلول .... وإن قيل أنه فعل لعلة حادثة لزم (محذوران)، أن يكون محلاً للحوادث.. وأن ذلك يستلزم التسلسل، لأن السؤال سيعود مرة أخرى على من أحدث هذه العلة الحادثة، فوراء كل علة حادثة علة أخرى أحدثتها وهذا يذهب في تسلسل لا متناه». ويذهب ابن تيمية إلى تفنيد هذه الحجج من أجل إثبات خطأ هذا العدد الهائل من أئمة وطوائف أهل السنة الذين ذكرهم من الشافعية والحنبلية والأشعرية والظاهرية. ويخلص أخيراً إلى تثبيت العلة الحادثة وتثبيت التسلسل اللامتناهي للعلل والمعلولات وذلك من أجل أن يصل إلى إثبات تعليل أفعال الله، الأمر الذي كان من غير المسموح التفكير فيه قبله في علم العقائد الإسلامي.

ورغم موافقة ابن تيمية الضمنية على التعليل الذي قال به المعتزلة لأفعال الله في نظريتهم خلق الأصلح، إلا أنه يأخذ عليهم بأنهم قاسوا تعليل أفعال الله على أفعال العبد في الحسن والقبح، الأمر الذي أوصلهم إلى التقليص من قدرة الله: «ثم أخذوا يقيسون ذلك على ما يحسن من العبد ويقبح، فجعلوا يوجبون على الله سبحانه ما يوجبونه على العبد ويحرمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد،

ويسمون ذلك العدل والحكمة . . فلا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة عامة، فلا يجعلونه «على كل شيء قدير» ولا يعرفونه بأنه خالق كل شيء»، ويقصد ابن تيمية نظرية المعتزلة في أن الله لا يخلق «إلا الأصلح (للإنسان)، في دينه . . ، ومذهبهم أنه لا يقدر أن يفعل مع مخلوق من المصلحة الدينية غير ما فعل، ولا يقدر أن يهدي ضالاً ولا يضل مهدياً.»[143]

إن أفعال الله معللة عند ابن تيمية ولكن بدون قياسها على أفعال الإنسان وبدون تقييد لقدرة الله ومشيئته، وهذا بالضبط ما جعل من إسهامه الفلسفي في التسلسل اللانهائي للعلل والمعلولات شيئاً مميزاً وجديداً، ليثبت بالمقابل حلاً فلسفيا ولاهوتيا في آن، قد تجاوز كل ما سبقه بخطوات واسعة.

ابن تيمية الذي قَبِل القول بحدوث أفعال الله، قال كذلك بأن الله يخلق بواسطة علة حادثة في ذاته، وهذا الفعل المعلول هو بدوره معلول لفعل آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا المذهب هو أفضل بكثير، كما يرى، من القول أن الله خلق لا لعلة ولا لحكمة، بل بمحض العبث. وبهذا فإن ابن تيمية اعتبر كلا وجهتي النظر السنية والأشعرية من جهة، والمعتزلة من جهة أخرى ناقصتين، فالأولى أرادت أن تثبت عموم المشيئة وحريتها فلم تأخذ باعتبارها الحكمة الإلهية، والثانية، أرادت إثبات الحكمة فلم تستطع أن تأخذ عموم القدرة والمشيئة في اعتبارها.[144]

4-2- كل علة يجب أن تكون معلولة

يلح ابن تيمية دائماً على التمييز بين نوعين من أنواع العلل، الأول: هو سلسلة العلل التي تكون فيها العلة هي الفاعل والخالق للمعلول الذي ينتج عنها، الثاني: هو سلسلة العلل التي تقف فيه العلة كشرط لولادة المعلول. ولقد رفض ابن تيمية النوع الأول بوصفه مساوياً للعلل الثانوية الفلسفية التي تشارك الله في التأثير على العالم، أو على أحسن الأحوال تعمل بالنيابة عنه.[145] وبالمقابل تبنى ابن تيمية

(143) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص ص. 286-9.
(144) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص ص. 292-300.
(145) ابن تيمية، **دره**، ج. 5، ص ص. 80-1.

المبدأ السببي القائم على مفهوم العلة بوصفها شرطاً ضرورياً لا بد منه لولادة المعلول.

وبمعنى آخر، فإن مبدأ السببية الضروري، الذي يحكم علاقات الأشياء بعضها ببعض في هذا العالم، لا يعني أن العلة كافية بذاتها لإنتاج معلولها، لأن ما هو كاف بذاته ويوجب معلوله بذاته هو فقط الله بوصفه الفاعل الحقيقي والعلة الحقيقية المنتجة لكل ما سواها.(146) ولكن فهم السببية على أنها شروط لا يخفف أبداً من قيمتها لو حاولنا أن نفهمها فهماً مطابقاً لما يريد ابن تيمية قوله. ففي سياق تمييزه بين نوعين من أنواع السببية، يعرف العلة أو الشرط على أنها تلك التي لا تستمر في الوجود، وتفنى في أي لحظة بعد أن يأتي معلولها إلى الوجود. وكنتيجة لذلك فإن سلسلة العلل والمعلولات لا توجد كلها معاً في الوقت نفسه.(147) إن الموجودات هي نوعين فقط: واجبة وممكنة، الواجب هو الله فقط وكل شيء سواه ممكن، وإمكانه يجب أن يفهم في حدود تناهيه في الخلق وفي الزمان، «والموجود الذي ليس وجوده من نفسه يمتنع أن يكون وجود غيره منه .. فلا يجوز أن يكون كل ممكن لا يوجد بنفسه، وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية، وهذا مما لا يقبل النزاع بين العقلاء الذين يفهمونه».(148)

إن موقف ابن تيمية بنظرية العلل أو الشروط، التي تنتج بعضها البعض، وتتسلسل إلى مالا نهاية يقف ضدا على كل الآراء التي تقول بمحدودية العالم زماناً أو مكاناً، والآراء التي تضع العالم في إطار مغلق محصور بين بداية مطلقة وتناه زماني. يعدد ابن تيمية آراء هؤلاء في النص التالي:

«والناس لهم في وجود ما يتناهى أقوال: أحدهما: امتناع ذلك مطلقاً في الماضي والمستقبل والحاضر، وفي كل شيء، وهذا قول الجهم وأبي الهذيل. والثاني: جواز ذلك، حتى في الأبعاد التي لا تتناهى، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظار أهل الملة وغيرهم، يقولون: إن الرب له قدر لا يتناهى. ثم من هؤلاء من يقول: لا يتناهى من جميع الجهات، ومنهم من

(146) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 159.
(147) ابن تيمية، موافقة، ج. 2، ص. 80.
(148) ابن تيمية، موافقة، ج. 2، ص. 175.

يقول: يتناهى من جهة العرش فقط، . . ، ومن ذكر ذلك الكرامية وطائفة من أتباع الأئمة، كالقاضي أبي يعلى وغيره، وهؤلاء منهم من يقول تتناهى الحوادث في الماضي، مع قوله بوجود معان لا يتناهى من المقدار في الحاضر، وكذلك معمر وأتباعه من أصحاب المعاني، يقولون بوجود معان لاتتناهى في آن واحد، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها، فصار بعض الناس يقول بجواز التناهي في الحوادث الماضية والأبعاد، أو منهم من يقول بجواز ذلك في الأبعاد دون الحوادث. . ،الرابع قول من يقول لا يجوز ذلك فيما دخل في الوجود لا في الماضي ولا في الحاضر ويجوز فيما لم يوجد بعد وهو المستقبلات، وهذا قول كثير من النظار. الخامس قول من يقول: يجوز ذلك في الماضي والمستقبل، ولا يجوز فيما يوجد في آن، لا في الأبعاد ولا في الأنفس ولا المعاني وهو قول ابن رشد، وحكاه عنه الفلاسفة.»[149] وهو القول الذي يأخذ به ابن تيمية .

وفي هذا السياق ينتقد ابن تيمية المتكلمين الذين خلطوا في رأيه بين مفهومين، مفهوم اللابداية ومفهوم اللاتناهي:

«وذكروا أنه اعتمد عليها يحيى النحوي (جون فيليبنوس) وغيره من المتقدمين، وظنوا أن ما لايتناهى يمتنع أن يكون منقضياً منصرماً، فإن ما انقضى وانصرم فقد تناهى، فكيف يقال: إنه لا نهاية له؟ واشتبه عليهم لفظ (النهاية) لما فيه من الإجمال والاشتباه، فإن الماضي له آخر انتهى إليه، فهو متناه بهذا الاعتبار، فلا نزاع، وبهذا المعنى يقال: إنه انصرم وانقضى، وفرغ ونفذ، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له: أي لم تزل آحاده متعاقبة وأما النزاع المعنوي فهو أنه: هل يعقل انقضاء ما يقدر أنه لا بداية له ولا ينتهي من جهة مبدئه أولاً؟ المستدل لم يذكر دليلاً على امتناع انقضاء ذلك، لكنه أخذ لفظ (ما لايتناهى) وفيه إجمال (غموض) فقد يعني به ما لا يتناهى في المستقبل من جهة آخره ،فإذا قيل: (إن هذا ينقضي) كان ذلك جمعا بين النقيضين، وقد يعني به ما لا بداية له، وهو ينازع في إمكان ذلك، لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية، وكأنه يقول: ما له نهاية فلا بد له من بداية، ومنازعوه يقولون: هذا مسلم في الأشخاص، فكل شخص ينتهي فلا بد له من مبدأ، إذ لو لم يكن له

(149) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص ص. 73-4.

مبدأ لكان قديماً، وما وجب قدمه امتنع عدمه كما سيأتي وينازعونه في النوع، ويقولون: يمكن أن يقال: الله لم يزل يفعل شيئاً بعد شيء.»[150]

إن عدم بداية الحدوث أمر ممكن فلسفياً، حسب ابن تيمية، طالما كان المقصود بها تعاقب الأشياء شيئاً بعد شيء. إن الله وصفاته أزليان ولا متناهيان في بعديهما الاثنين، الماضي والمستقبل. وهذا لا يتناقض مع القول بأن الشيء المفرد، الأحاد، أو الشخص، يحدث وينتهي في الزمان، ولكن ليس من الصحيح تطبيق ذلك على الأجناس والأنواع حيث أن الكل يختلف عن كل مفردة من مفرداته. ويجب أن ننتبه هنا إلى أن هذا التمييز بين الكلية والآحاد كان قد اقتبس من الفلاسفة. فابن سينا قال بهذه التفرقة وشرح ذلك في (**الإشارات والتنبيهات**)، وأطلق عليهما (حكم الكل) في مقابل (حكم الفرد). إن قولنا زيد محدث وله بداية في الزمان لا يعني أبداً أن النوع الإنساني محدث أيضاً وله بداية في الزمان. وقد انتقد ابن سينا المتكلمين الذين خلطوا بين هذين النوعين من الأشياء وقالوا بأن شيئاً أو شخصاً مفرداً معيناً من النوع إذا كان محدثاً وله بداية في الزمان فإن (الكل) سيكون محدثاً وله بداية. وهذا خطأ لأن (الكل) لا يدخل في الوجود مرة واحدة ولكن وجوده يتحقق بالتدريج بصورة لا نهائية. إن النوع إذا فرض متحققاً بالفعل مرة واحدة فإنه لم يعد نوعاً ولا متناهياً.[151]

كل شيء عدا الله وصفاته محدث وله بداية، أما عملية تجدد الصفات ولا نهائية هذا التجدد فهي عملية ليس لها بداية وليس لها نهاية، بما في ذلك أفعال الله.

4-3- العلة ليست كياناً وجودياً ثابتاً

إن أفعال الله، كما مر معنا سابقا، تحتل موقعاً وسطاً بين الذات الإلهية وصفاتها من جهة والعالم المادي من جهة أخرى. ولكن هذا الأفعال، رغم أنها مفهومية، إلا أنها لا تتمتع بأي نوع من أنواع الثبات .... ولا تأخذ دور

(150) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 2، ص. 79-80.
(151) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ت. سليمان دنيا، ج. 3 & 4 (القاهرة: دار المعارف، 1957) ص. 543؛ أبو البركات البغدادي، **المعتبر في الحكمة الإلهية**، ج. 2، ص. 90.

النماذج الدائمة (Archetypes)، لأنه من غير المفكر فيه عند ابن تيمية الافتراض أن أفعال الله يمكن أن تمثل سلسلة لا متناهية من المثل العقلية الثابتة تسبب إحداها الأخرى داخل الذات الإلهية. والحقيقة فإن هذه الأفعال ليست سوى مراحل أو مستويات في عملية الخلق.

إن استبعاد أية كائنات متعينة وثابتة إلى جانب الله كان من أولويات ابن تيمية الفلسفية، فالله مع صفاته هو الكائن الوحيد الباقي وماعدا ذلك فإن كل شيء يخضع للتغير والتبدل الأزليين. وبسبب هذا الموقف الفلسفي رفض ابن تيمية نظرية العقول السماوية الفلسفية التي تنص على البقاء الأزلي لهذه العقول إلى جانب الله، كما رفض نظرية الأعيان الثابتة التي قال بها محي الدين ابن عربي.[152] وبالتالي فإن ابن تيمية عندما ينتقد نظرية العلل الفاعلة المكتفية بذاتها في إنتاج معلولاتها فإنه يفعل ذلك من أجل أن يحفظ لله وحده هذا الحق بالفاعلية ومن أجل جعل العالم كله آثاراً[153] لهذا الفعل الإلهي. إن كل المعلولات في العالم هي آثار لا يمكنها أبداً أن تكون علة دائمة وباقية بذاتها.

ولا يتوقف ابن تيمية عند نقد الفلاسفة وابن عربي فقط بل يذهب لنقد كل نظرية يمكن أن تحتمل هذا التأويل ببقاء العلل وتأثيرها الفاعل الكافي بذاته، وهذا ما دعاه إلى نقد نظرية معمر بن عباد السلمي في المعاني لأنه رآها تلتقي مع هذا الموقف، فمعمر بالنسبة له قد قال بنظرية المعاني التي تؤثر ببعضها وكأنها علل باقية وفاعلة بذاتها. ولم يشفع لمعمر أنه ربما كان الأول في الكلام الإسلامي الذي قال بلاتناهي سلسلة المعاني.[154]

إن النقطة المركزية في فلسفة ابن تيمية، كما هو ملاحظ، تتمثل في اعتبار

(152) Alexander Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition* (Albany: State University of New York Press, 1999) p. 101.

(153) إن الكلمة العربية (أثر) تعني لغويا العلامة، ولكن هنا لا يكفي التوقف عند هذا المعنى وإن كان هذا المعنى مهم جدا في حقول فكرية أخرى تقبل المعنى اللغوي الوارد هنا. إن الأثر بالنسبة لابن تيمية، هو شيء يفعل في شيء آخر، كما أنه، في الوقت نفسه، شيء ينتج عن شيء آخر. وبتحديد أكثر، فإن الأثر هو الشرط ذاته، ومن الأفضل فهمه على أنه علة أونتيجة، مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الدلالات لمصطلحات ابن تيمية.

(154) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 258.

الموجودات كلها في حالة انتقال أزلي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. لاشيء يبقى إلا الله وصفاته وكل شيء آخر هو في عملية تحول لا تتوقف من حالة كونها كما هي والتي تمثل شرطاً للمرحلة التالية التي تجعلها شيئاً آخر، كل شيء هو قيد الإنجاز عند ابن تيمية، وهذه نقطة افتراق جذرية عن الفلسفة الكلامية. كما أن هذه الفلسفة تختلف في بعض جوانبها عن وجهات نظر المتصوفة أيضا، بمعنى أن ابن تيمية لا يريد أن يؤكد على الله بوصفه الكائن الوحيد الباقي والحقيقي من أجل إلغاء العالم أو جعله باهتاً ولا يملك من أمره شيئاً. فالله ليس الحقيقة الوحيدة بالمعنى الصوفي الذي رسم فلسفة وحدة الوجود؛[155] والله أيضا ليس الحقيقية الوحيدة بالمعنى الذي وصفه المتكلمون واعتبروا على أساسه أن العالم هو فقط موضوع للإرادة الإلهية لا يملك أي مقوم ذاتي.

إن ابن تيمية يُعتبر من المفكرين القلائل الذين أكدوا على فاعلية الله المؤثرة في الكون، دون التضحية بمبدأ السببية وقوامية العالم في الوجود، وإن تسميته للأسباب والعلل بأنها شروط لا يخفف أبداً من أهمية العالم وثقله الفلسفي. ويبدو أن ابن تيمية كان يريد، من خلال جعل الله الفاعل الوحيد المكتفي بذاته، وجعل العالم أسباباً، شروطاً، تثبيت مبدأ السببية المزدوجة[156] في العالم:

إن كل موجود في العالم هو شرط أو آلة للفاعلية الإلهية، وإن المعلول الموجود الآن ينتج عن شيئين اثنين: الموجود الذي كان قبله وكان شرطا لوجوده، والفعل الإلهي الذي حدث في ذات الله وأريد به تجدد هذا الشيء. وفي الحقيقة فإن ابن رشد ليس بعيداً عن هذا النوع من السببية.[157] والخلاف بينهما يكمن في أن ابن رشد اعتقد بالعلية الإلهية على أساس المفهوم الأرسطي (الله هو المحرك الذي لا يتحرك)[158] بينما ذهب ابن تيمية الذي اتفق مع ابن رشد في مسألة أزلية

(155) W. C. Chitteck, *The Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York, 1998) p. 5.

(156) إن مفهوم (السببية المزدوجة) قد استخدمه أرنالدز في سياق حديثه عن مبدأ السببية عند ابن رشد. انظر، R. Arnaldez, "Ibn Rushd", *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 914.

(157) R. Arnaldez, "Ibn Rushd", *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 914.

(158) R. Arnaldez, "Ibn Rushd", *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 913.

الحركة، إلى القول بأن الأشياء تتعاقب سببياً في العالم بواسطة حدوث أفعال في ذات الله، تنقل الجنس (الصفة الإلهية) إلى حالة أكثر تعيناً كي تصل إلى الموجود الجزئي أو آحاد هذه الجنس . . . . وكما رأينا فإن ابن رشد كان قد أخذ بنظرية التسلسل اللانهائي للعلل والمعلولات، ولكن إذا غامرنا في الذهاب أبعد من ذلك في تحليلنا نجد ابن رشد يقدم في نصوصه نظرية في السببية تماثل لحد كبير نظرية ابن تيمية:

«ومذهب يرى أن من الأجناس ما هي أزلية، أي لا أول لها أو آخر، من قبل أن يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية وهؤلاء قسمان: قسم قالوا: إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد، وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها في الزمن الذي لا نهاية له. وهؤلاء هم الفلاسفة.» ويضيف، «وإذا تقرر هذا كله، فقد تبين لك أن من يقول أن من يجوز عللاً لا نهاية لها ليس يمكنه أن يثبت علة أولى قول كاذب، بل الذي يظهر ضد هذا وهو أنه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية، لأن وجود معلولات لا نهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجوداً ما لانهاية له، وإلا فقد كان يجب أن تتناهى الأجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث، وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث، وأوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله إلا هو.»(159)

كما هو الأمر عند ابن تيمية، نجد الله هو الذي أوجب وجود الحوادث وهو علتها القديمة، وهناك في المقابل السلسلة اللامتناهية من العلل والمعلولات التي تقف لبعضها كأسباب. إلا أن الله عند ابن تيمية يلعب دور العلة من خلال أفعاله، وأفعاله نفسها تمثل بدورها سلسلة من العلل المستمرة إلى ما لا نهاية: إن تجدد الحوادث يقتضي ضرورة تجدد أسبابها، فأي شيء يحدث عن الذات القديمة التي توجب أفعالها يجب أن يكون مشروطاً بشيء، وهذا الشرط يجب أن يكون بدوره مشروطاً بشيء آخر وهكذا إلى ما لانهاية.

إن الله بوصفه الفاعل الوحيد عند ابن تيمية لا يفعل بدون تعليل، ففاعليته

(159) Ibn Rushd, *Tahâfut al-Tahâfut*, trans, Van den Bergh, p. 11.

الأزلية تعمل وفق الشروط أو العلل اللامتناهية. وهذه العلل أو الشروط لا تتحكم بالفاعلية الإلهية من خارجها ولكنها هي ذاتها تلك الفاعلية وذلك الإحداث، إنها أفعاله وليست شيئاً آخر:

«فالخالق الذي اقتضت حكمته إحداث أنواع الحيوانات والنباتات والمعادن اقتضت أن تنقل موادها من حال إلى حال، ولكن المقصود أنه ليس لأحد الجسمين (أي وجود الشيء في الحالتين) حقيقة اقتضت اختصاصه بالقدم بحسب ذاته دون الأخرى، لاسيما ولا حقيقة لوجود شيء سوى الموجود الثابت في الخارج فلا اقتضاء لحقيقته قبل وجود حقيقته (الموجود الجزئي)..، فإن قدم نوعه أكمل من قدم عينه وهو أولى بالإمكان منه..، وإن فاعلية النوع أكمل من فاعلية الشخص وهو الذي يشهد به الشخص قطعاً وحساً فإنا نشهد بفاعلية النوع شيئاً بعد شيء، فإن كان دوام الفاعلية ممكناً فهذا ممكن لوجوده ولسنا نعلن دوام الفاعلية لشيء معين..، ودوام النوع يقتضي حدوث أفراده..»[160]

إذن النوع أو الجنس دائم والأفراد تحدث واحداً بعد الآخر في حالة من الانتقال الدائم من حال إلى حال. فالأشياء مصيرها الولادة والموت، الحدوث والعدم، ولا شيء منها يبقى أبداً، إنها متعاقبة أزلاً وأبداً في حين أجناسها وأنواعها باقية ودائمة، والعلاقة بينهما، بين الجنس وبين مفرداته المتعينة والمتعاقبة ينشؤها الفعل الإلهي الذي يحدث في ذات الله ويكون علة لما بعده.

إن محاولة ابن تيمية التمسك بفاعلية الله كخالق في الحقيقة قد وجدت دعماً كاملاً من الفلسفة ومعطياتها. إن جهده يذهب لأبعد مدى ممكن من أجل تجنب أي موقف تحكمي قد يفقده ميزته كمفكر يبحر بعيداً في وسائله العقلية. ولعل فلسفته تلك التي وصفها بأنها تقوم على العقل والشرع معاً وعلى صحيح المنقول وصريح المعقول، تمثل محاولة فريدة في التوفيق بين العقائد الإسلامية وبين الفلسفة عامة وفلسفة ابن رشد وأبو البركات البغدادي خاصة. إن العالم ينقسم عند ابن تيمية إلى مستويين، الله، الفاعل الوحيد بذاته وصفاته، والعالم الذي يمثل آثار

(160) ابن تيمية، منهاج السنة، ج. 1، ص ص. 107-8.

الفعل الإلهي. وعلاقة التأثير تلك هي علاقة ضرورية لا تخضع لمحض المشيئة ولا لفعل إلهي غير معلل،

«وإن قيل (إنه لم يزل فاعلاً) وإن قيل بدوام فاعليته: فذلك لا يناقض حدوث كل ما سواه؛ بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه، فإن كل مفعول فهو محدَث، فكل ما سواه مفعول، فهو محدث مسبوق بالعدم، فإن المسبوق بغيره سبقاً زمنياً لا يكون قديماً، والأثر المتعقب لزمان تمام التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس في أجزاء الزمان شيء قديم وإن كان جنسه قديماً.»[161]

إن هذا التصور الخاص بالخلق يقارب مشكلة العلاقة بين الواحد والمتعدد من زاوية مختلفة عن المتكلمين والفلاسفة معاً. فمن أجل تثبيت الوحدة الإلهية، لم يأخذ ابن تيمية باعتقاد الفلاسفة القائل بأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد. كما أنه لم يأخذ بمبدأ (التعلق) الذي ابتكره المتكلمون كي يتجنبوا الخوض في هذه المسألة، وكي يؤكدوا فكرة الدلالة فقط. بل إنه على العكس من ذلك قد افترض أن الكثرة والتعدد يبدآن من ذات الله مباشرة لأن «الله موصوف بصفات متنوعة وأفعال متنوعة، وله تعالى شؤون وأحوال،كل يوم هو في شأن، فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث الحادثات لتنوع أحوال الفاعل وأنه يحدث من أمره ما شاء» وهذا ما جعل ابن تيمية يردد في كتاباته الآية القرآنية: «كل يوم هو في شأن»[162] مراراً وتكراراً، مع العلم أن هذه الشؤون والأحوال ليست بدون قانون وليست عبثاً، إنما هي معللة وفق مبدأ التأثير أو العلل والمعلولات التي تتبع بعضها بالضرورة.

وبدلاً من أن يفترض حدوث الكثرة خارج الذات الإلهية لم يتردد في الاعتقاد بأن الحل الفلسفي الأمثل يتمثل في القول أن الكثرة تبدأ من داخل ذات الله[163]

(161) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 275.

(162) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 288.

(163) إن المذاهب الوحيدة التي قبلت فكرة الحدوث والتكثر في ذات الله هي المذاهب الصوفية. إن مذهب وحدة الوجود يقول بأن المخلوقات ماهي إلا أعراض في ذات الله، وأن عملية الخلق والصيرورة هما شيء حقيقي في الله. الأمر الذي لم يكن لتقبله فلسفات التوحيد غير الصوفية التي تقول بأن الخلق يتم كله خارج الذات الإلهية. انظر،
Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976) p. 163.

وبعدها تنعكس إلى الخارج بواسطة الحدوث والتخصيص الأزليين للأجناس والأنواع.

5 ـ الحدوث الأزلي للعالم المادي

5-1- الحدوث الأزلي بوصفه عقيدة وردت في القرآن والحديث

في سياق إسهامه العميق في السؤال الفلسفي الإسلامي حول العلاقة بين الواحد والمتعدد، الله والعالم، يناقش ابن تيمية مشكلة العدم. إن فكرة العدم عند ابن تيمية مختلفة تماماً عنها عند المتكلم، فالعدم عنده ليس سوى حالة الوجود بالقوة للموجود، أي أن الموجود الجزئي لم يكن ثم كان، ولايعترف ابن تيمية إطلاقا بعدم يسبق الوجود ككل. وحتى الموجود الجزئي فهو غير مسبوق بالعدم مطلقاً، وإنما كان كامناً، إذا أجيز لنا استخدام كلمة الكمون هنا، في شيء سابق عليه يمثل شرطه الذي ينتج عنه، وحالة العدم التي تسبق الموجود ليست سوى حالة كمونه ذاك، بالنسبة لابن تيمية. وبالمصطلحات الأرسطية والرشدية فإن العدم عند ابن تيمية هو وجود الموجود الجزئي بالقوة، وطالما أنه لم يصبح موجوداً بالفعل فهو مازال في حالة عدم. يقول ابن تيمية:

«وأما الحوادث التي لا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً، فهذا يمتنع ان تكون بالفعل قديمة أزلية، فلا تكون بالفعل في الأزل، بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئاً فشيئاً.»(164) إن هذا الفهم للعدم والوجود هو نفسه فهم ابن رشد، فالحدوث بالنسبة لكليهما أزلي يتم في انتقال الموجودات

= كما أننا نجد في فكر ابن عربي شيئا مماثلا. إن أحادية الكثرة عنده تشير إلى الله في أسمائه وصفاته، في حين أن أحادية العين تشير إلى الله بذاته. وفي استخدامه لتسمية (الواحد) سمح ابن عربي للكثرة أن تأخذ مكانها في ذات الله. إن أحادية الكثرة وأحادية العين ليسا منفصلين كليا، وقد استخدم ابن عربي عدة مفاهيم تصل هذين المفهومين ببعضهما؛ من بين هذه المفاهيم، مفهوم الجمع ومفهوم الفرق. إن هذا الاعتراف بالكثرة في ذات الله الواحدة يفسر لنا لماذا كرر ابن عربي وابن تيمية استخدام الآية القرآنية التي تقول عن الله «كل يوم هو في شأن» (55: 29). إن المعنى المباشر لهذه الآية يشير إلى فكرة (ثبات التنوع) التي تعني تجدد الخلق الدائم في كل لحظة. انظر، William Chittick in *The Self-Disclosure of God*, p. 172.

(164) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص. 217.

من القوة إلى الفعل، كما رأينا في الفصل الثاني.

ومن أجل معالجة أكثر تفصيلاً لفلسفة ابن تيمية يجب أن نفهم رأيه في العالم المادي أو ما يسمّيه هو عالم المفعولات. ففي كتابه **(مجموع الرسائل والمسائل)** يناقش ابن تيمية الحديث الوارد عن النبي (ص) الذي رواه عمران بن حصين والقائل: «كان الله ولم يكن شيء قبله» وفي رواية أخرى «كان الله ولم يكن شيء معه»، فيذهب ابن تيمية في مناقشة طويلة كي يبرهن على أن القراءة الصحيحة للحديث يجب أن تكون «كان الله ولم يكن شيء قبله»،[165] ويعترف أن البخاري يروي الحديث في صحيحه بأكثر من رواية، فهو في كتاب **(التوحيد)** من صحيحه يروي الحديث بصيغة (قبله)، وفي كتاب **(بدء الخلق)** من الصحيح نفسه يروي الحديث بلفظ (غيره)! «كان الله ولم يكن شيء غيره». ففي كتاب **(بدء الخلق)** يذكر البخاري على لسان عمران بن حصين في الحديث 3191 على أن النبي (ص) أتاه ناس من أهل اليمن، فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم». قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض.»[166] ويروي البخاري في صحيحه هذا رواية مختلفة للحديث يجد فيها ابن تيمية سنداً نقلياً لتصوره عن الخلق وفيما إذا كان العدم يسبق الخلق أم لا. ففي كتاب **(التوحيد)** من صحيح البخاري وعلى لسان عمران بن حصين أيضاً يروي البخاري في الحديث 7418 «فدخل ناس من أهل اليمن، فقال اقبلوا يأهل اليمن، إذا لم يقبلها بنو تميم. قالوا قبلنا، جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان، قال: (كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، ثم خلق السماء والأرض وكتب في الذكر كل شيء).»

يعتقد ابن تيمية أن القراءة الصحيحة للحديث هي التي تنص على: «كان الله ولم يكن شيء قبله» لأن هذه القراءة تتفق مع تصوره الرافض للخلق من عدم والذي ينص على أن العالم بوصفه أجناساً وأنواعاً يوجد أزلاً مع الله. وعليه فإن الروايات التي تقول (معه) أو (غيره) لا تتناسب مع هذا التصور، وهنا نفهم دفاعه عن أزلية

(165) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص. 349.
(166) محمد بن إسماعيل البخاري، **الصحيح**، حديث رقم، 3191.

العالم بوصفه أنواعاً، على أنها لا تخالف الشرع والدين عندما يقول: «و إن قدر نوعها (نوع الحوادث) لم يزل معه (مع الله) فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل بل هي من كماله . . ، والخلق لا يزالون معه، وليس في كونهم لا يزالون معه في المستقبل ما ينافي كماله». إن هذه الأنواع والأجناس هي صفات الله وهي نفسها العالم قبل أن يتفرد إلى آحاده، وهي ملازمة لوجوده منذ الأزل وبالتالي فإنه من الصعوبة بالنسبة لابن تيمية أن يقرأ الحديث «كان الله ولم يكن شيء معه». إن تأكيد ابن تيمية على قراءة الحديث بلفظ (قبله) تهدف إلى نفي أي إمكانية لوجود العدم المحض قبل الخلق التي تتضمنها لفظة (لم يكن شيء معه) أو (لم يكن شيء غيره). إن العالم ككل في مرحلته، كأجناس وأنواع، متحد مع الذات، وهما معاً الله ذاته وهذا ما عبر عنه بن تيمية بـ (المعية) التي لم ينفها لا الدين ولا العقل.(167) وفي كلتا الحالتين أو المرحلتين التي يتواجد بهما العالم: بوصفه أنواعاً وأجناساً أو بوصفه حدوثاً أزلياً فإن لفظ (معه) أو (غيره) لا تستقيم عنده. ولا ينكر ابن تيمية في الوقت نفسه إمكانية ورود الحديث بلفظ (معه) أو (غيره)، ولكن لا يقبل هذه الإمكانية بدون تأويل.

إن هذه الروايات الأخرى إذا وردت فإن التأويل الوحيد لها، عند ابن تيمية، هو أن النبي محمد (ص) كان ينوي أن يتحدث عن العالم المادي وليس عن العالم بوصفه أجناساً وأنواعاً. فالحديث الذي يرد «لم يكن شيء معه» أو «غيره» تعني أن المخلوق المادي المتعين الذي يتأخر لحظة واحدة أو زمناً واحداً عن علته التي هي فعل إلهي قائم بذات الله، لم يوجد بعد ولكن هذا التأخير الذي تقتضيه العلة ذاتها لا يعني أن الله كان مع العدم المحض، فالعدم المحض أمر مستحيل عنده، لأن الله مساوق للعالم بوصفه أنواعاً وللعالم بوصفه حدوثاً أزلياً.(168)

---

(167) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 371.

(168) يقسم ابن رشد في فصل المقال الموجودات إلى ثلاثة أنواع: «طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة. فأما الطرف الواحد، فهو موجود، وجد من شيء غيره وعن شيء، أعني عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة. وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود، لم يكن من شيء ولا عن شيء. ولا تقدمه زمان. وهذا أيضا =

والدليل الذي يقدمه ابن تيمية على تأويله ذاك هو أن الحديث لم يذكر العرش الذي كان مخلوقاً أيضاً وإنما ذكر السماوات والأرض الأمر الذي يعني أن النبي محمد (ص) أراد أن يتحدث فقط عن العالم المادي أو كما يسميه (العالم المشهود) «فعُلم أنه أخبر بأول خلق هذا العالم لا بأول الخلق مطلقاً.»[169]

ولكن رغم ذلك فإن المسلمين قد انقسموا في تأويل هذا الحديث، فبعضهم اعتقد أن عبارة (لاشيء كان معه) تعني أنه لا العالم المادي ولا العالم كأنواع ولا الزمان ولا الحركة كانوا موجودين مع الله، فالعالم بالتالي كان مسبوقاً بالعدم المحض كما يرى هؤلاء.[170] آخرون اعتقدوا بعكس ذلك تماماً وقالوا بأن الحديث يشير إلى أن الخلق يحصل بالتدريج شيئاً بعد شيء وعلى أن فكرة العدم المحض فكرة غير إسلامية، والدليل على ذلك أن الحديث يقول بأن الله قد قدر كل شيء أزلاً بكتابته في اللوح المحفوظ ثم خلق السماوات والأرض، وهذا بالضبط هو فهم ابن تيمية. وللتأكيد على خطأ فكرة وجود العدم المحض وعلى خطأ فكرة البداية المطلقة للعالم، التي يعتقد ابن تيمية أنها فكرة غير إسلامية، يتابع تأويله للحديث، بأن المقصود به الخلق في تسلسله التدريجي شيئاً بعد شيء، حيث الماء يغمر الأرض والريح تهب على الماء.[171] فأخبر أنه حينئذ كان هناك ماء وهواء وتراب،

= اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله -سبحانه وتعالى - الذي هو فاعل الكل وموجده، والحافظ له -سبحانه وتعالى- قدره. وأما الصنف من الموجود الذي هو بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل. وهذا هو العالم بأسره.» ص. 24. ويبدو أن ابن تيمية كان يفكر في إطار هذه التقسيمات من الموجودات، والأمر الذي يبرهن ذلك هو إصراره على أهمية مفهوم (العالم بأسره) كمرحلة وسيطة تمثلها الأجناس والأنواع. وفي الحقيقة فإن ابن رشد كان يقصد ذلك، لأن هذا النوع من الموجودات ليس شيئا مخلوقا وليس الله في الوقت نفسه.

(169) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص. 351.

(170) إن المحدثين الذين جاؤوا بعد البخاري كانوا على رأيين، فابن حجر العسقلاني (ت. 852 هـ) على سبيل المثال، يروي الحديث كما جاء في صيغة البخاري في كتاب (بدء الخلق) «لا شيء غيره». انظر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، د. ت.) ج. 6، ص. 286. بينما نجد أبو حفص بدر الموصلي (ت. 622 هـ) يروي الحديث في كتابه (**الجمع بين الصحيحين**)، بالطريقة التي وردت في كتاب (التوحيد) عند البخاري «كان الله ولا شيء كان قبله». انظر، الجمع، ت. الشامي، ج. 1، ص. 261.

(171) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص. 355.

وأخبر في القرآن العظيم أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء، وفي الآية الأخرى «ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين» (فصلت : 11) وقد جاءت الآثار عن السلف بأن السماء خلقت من بخار وهو دخان.[172] ويقدم ابن تيمية دليلاً آخر على تسلسل خلق العالم من العرش والماء والدخان، الأمر الذي يعني بالنسبة له أن كل حال من أحوال العالم كانت مسبوقة بحالة أخرى وهكذا في سلسلة لا متناهية. وهذا الدليل نجده بصورة حرفية تقريباً عند ابن رشد في كتابه **(فصل المقال)** حيث أشار إلى هذا التسلسل من خلال الآية القرآنية: «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (11- 6) أي أنه قبل هذا الوجود كان هناك وجود آخر وقبل هذا الزمان كان هناك زمان آخر حسب ما تشير إليه الآية من تسلسل العرش والماء والدخان، كذلك تشير الآية القرآنية: «يوم تبدل الأرض غير الأرض». (14-47) أي أن بعد هذا الوجود هناك وجود آخر وهكذا، فهذه الآيات تبرهن على أن العالم لم يخلق من عدم محض ولكن من عالم قبله. فإبن رشد قد أكد قبل ابن تيمية على أن القرآن لا يتضمن أبداً أية إشارة على أن العالم خلق من عدم محض.[173]

5-2- أزلية الخلق تعني التحول من صورة إلى أخرى

يقرر ابن تيمية إذن مذهبه القائم على فكرة تحول الأشياء من حالة إلى حالة في سياق ارتباط سببي بين هذا الحالات والذي يترجم عادة على أنه انتقال من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل. وابن تيمية الذي يحاول دائماً التملص من

---

(172) ابن تيمية، **مجموعة الرسائل**، ج. 5، ص. 352.

(173) لقد استخدم ابن رشد الآية القرآنية نفسها ليبرهن على أن هذا العالم كان مسبوقا بعالم قبله أو بمادة أولى، خرج منها عالمنا المادي والسماوات والأرض. يقول ابن رشد: "فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان، . .وقوله تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات» يقتضي أيضا بظاهره وجودا ثانيا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء. انظر، ابن رشد، **فصل المقال**، ص. 25.

تأثيرات الفلسفة عليه والتأكيد على خطأ وربما ضلال التفكير الفلسفي، يستعير كثيراً من أفكار الفلاسفة وهيَ أفكار أساسية وجذرية في تصوره للكون، ولكن هذه الاستفادة تجهد دائماً لأن تكون مصاغة بعبارات وحدود مختلفة عن عبارات وحدود ومصطلحات الفلاسفة، وذلك كي يجعل من مذهبه، الذي هو فلسفي في العمق، أقرب لخط السلف وأصول الدين منه إلى الحقول الفكرية التي أدينت عبر التاريخ الإسلامي كعلم الكلام والفلسفة.[174] وكمثال على ذلك يتجنب ابن تيمية في كثير من الحالات أن يصف هذا التحول في الأشياء على أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، رغم ذكره لهذه المفاهيم الفلسفية في بعض المواضيع كما أشرنا في اقتباسات سابقة، ولكنه يصف هذه العملية أحياناً على أنها انتقال من جسم إلى جسم كما يشير الاقتباس التالي: «و جمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون . . ، أن الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها، وإن كان يحيل الجسم الأول

---

(174) إن مشروع ابن تيمية في البرهنة على التطابق بين العقل والنقل كان يقتدي بابن رشد الذي كان يقول بأن هناك حقيقة واحدة في الفلسفة والدين ولكن هذه الحقيقة قد قيلت في لغتين. إن فلسفة ابن رشد يمكن النظر إليها على أنها بحثا عن تناغم أصيل بين الفلسفة المفهومة فهما صحيحا، وهي عنده فلسفة أرسطو، وبين الدين المفسر تفسيرا عقلياً. وابن تيمية بدوره يعتقد بأن (صحيح المنقول) الذي يعني عنده الدين المفهوم فهما صحيحا، في نصوصه الأصلية، أي على طريقة فهم السلف، يتفق مع العقل الصريح. فهناك حقيقة واحدة يعبر عنها كلا من العقل والوحي. إن جهد ابن تيمية، انصب في كل كتاباته، على إيجاد الوسائل التي تحقق لمشروعه هذا التناغم والاتفاق بين الدين والعقل، الأمر الذي يجعل من مشروعه تأويلا معينا للإسلام يأخذ مكانه إلى جانب كل التأويلات الأخرى التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي. إذ من يستطيع أن يجزم أن قضايا ابن تيمية ا لعقلية، إذا لم نقل الفلسفية، بأزلية الحدوث، والحدوث في ذات الله، والخلق للموجودات شيئا بعد شيء منذ الأزل وإلى الأبد، وأن صفات الله هي أجناس وأنواع، هي قضايا إسلامية مطلقا؟ إن تميز ومكانة مشروع ابن تيمية تتجلى في هذه الجرأة العقلية التي خاض بسببها مغامرة طموحة عجز الكثيرون أن يخوضوها، والتي أدت به الذهاب إلى أقصى حدود المطلب العقلي، والذي كان لا بد له من الالتقاء بالفلسفة الإسلامية، كي يحدث هذه المطابقة مع النص الديني الأصلي. إن ابن تيمية، بطبيعة الحال، لم يستخدم كملة (فلسفة) كمرادف للعقل، وذلك بسبب الدلالات التي اكتستها في التاريخ الفكري الإسلامي والتي أصبحت من خلالها شيئا مذموما. بل لجأ إلى استخدام (صريح المعقول) بدلا من ذلك، ولكن هذا المعقول ليس شيئا آخر، في معظمه، إلا فلسفة ابن رشد الأرسطية، وفلسفة أبو البركات البغدادي. أنظر،
Arnaldez, *Ibn Rushd*, p. 913, & M. Fakhry, *A History*, p. 305, and *Philosophy and Scripture*, pp. 80-9.

إلى جسم آخر، فلا يقولون: إن جرم النطفة باق في بدن الإنسان، ولا جرم النواة باقٍ في النخلة»[175] ويضيف، أن مفهوم (الجسم) هو مفهوم اتفق على استخدامه المسلمون بشتى فرقهم ولكنهم اختلفوا حول استخدام هذا المفهوم. إن الاستخدام الصحيح لمفهوم الجسم في رأيه، هو أن يكون في حالة انتقال من حالة إلى حالة دون بقاء الحال الأول،[176] لأن الحالة الأولى للجسم هي شرط للحالة الثانية، يفنى بعد أن ينتجه، وهي تماماً نظرية الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

ويجب أن نلاحظ هنا الفهم الشامل الذي يقدمه ابن تيمية لفكرة الضرورة، فكل موجود يولد من رحم الموجود الذي سبقه فوراً، وهذا التولد أو تتابع العلل والمعلولات يعني أن الجسم الجديد الناتج عن الأول الذي فسد هو جسم مختلف تماماً ولا يشترك مع سابقه بمادة «هي هيولى مشتركة بينهم هي بعينها باقية لم تتبدل» فابن تيمية ينكر تماماً وجود الهيولي لأنها بنظره شيء لا وجود له في الواقع وإنما هو جوهر عقلي وافتراضها ليس حقيقياً. وبرأيه أن هؤلاء الذين ينظرون للتحول من حال إلى حال على أنه تحول أو تغير في الصورة فقط دون المادة هم مخطئون، وجمهور العقلاء ينكرون ذلك. «وذلك أن المني إذا صار حيواناً، والماء هواء، والهواء ماء، ونحو ذلك، فالجسم الثاني له عين وصفات، ليست عين الأول ولا صفاته، وإنما يشتركان في النوع»،[177] فقط.

ويذهب ابن تيمية أبعد من ذلك في شرح التحول من حال إلى حال فيتحدث عن دور (الصورة) الفلسفي في هذا التحول مع إنكاره طبعاً لوجود الهيولي، كما ذكرنا، فيميز بين نوعين من أنواع الصورة: الصورة العرضية التي هي خاصة الأشياء المصنوعة مثل أشياء القطن والخشب، وهذا النوع تبقى فيه المادة حتى لو غابت الصورة، فالفضة تبقى والشمع يبقى والقماش يبقى حتى لو تحطم تمثال الشمع وتمزق القماش أو فني الثوب، ومن أجل ذلك تسمى الصورة هنا، في هذه الحالة، عرضية. والنوع الثاني للصورة، هو الصورة الطبيعية كصورة الحيوانات والنباتات والتي لا تنفصل فيها الصورة عن المادة، والموجود بهذا المعنى يقوم بذاته وينتج

(175) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 230.

(176) ابن تيمية، **موافقة**، ج. 1، ص. 230.

(177) ابن تيمية، درء، ج. 3، ص. 400.

عن موجود سابق عليه. وهذا النوع من الصور يدعوه ابن تيمية الصور الجوهرية حيث الجوهر يقوم ويستقل بذاته بعد أن يحدث من جوهر سابق عليه.[178]

إن الله قد خلق العالم على أساس تعاقب الصور الجوهرية، في تحويل الأشياء من حال إلى حال آخر، والصور عنده مرادفة للأجسام أو الجواهر الأولى عند أرسطو، إذ «يراد بالصورة نفس الجسم المتصور»[179] والآيات القرآنية التي وردت سابقاً حول تتابع العوالم، الدخان والماء والعرش تشير إلى هذا التحول من حال إلى حال آخر. كما أن القرآن لم يذكر أن العالم خلق من عدم محض، وأن الآية التي تقول: «أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يكن شيئاً» (مريم-19) لا تعني أن الله خلق الإنسان من عدم محض، لأن معظم الآيات الأخرى التي تتحدث عن خلق الإنسان تذكر أنه خلق من تراب أو من نطفة.. أو بمعنى آخر أن الإنسان قد خلق من شيء سابق عليه مثله مثل الأشياء الطبيعية كلها التي يتوالد بعضها من بعض أي من كونها موجودة بالقوة إلى شيء موجود بالفعل، وهذا الشيء بالفعل الموجود الآن كزيد أو عمر أو نبات معين أو حيوان معين لم يكن كذلك قبل الآن، بل كان موجوداً بالقوة في شيء آخر وهذا هو عدمه وهذا هو المقصود بـ (لم يكن شيئاً).[180]

كل ذلك دفع ابن تيمية ليقرر مبدأه الشهير بأن الله خلق الموجودات كلها من موجودات سابقة عليها وفي سياق زمني متتابع وهذا ما يلخصه في مبدأ أن الله خلق العالم (في مدة ومن مادة). وهنا تأخذ نظرية السببية شرعيتها الكاملة وتكسب فكرة الصيرورة زخماً فلسفياً كبيراً. «فقد أخبر الله أنه خلق السموات والأرض في مدة ومن مادة ولم يذكر القرآن خلق شيء من لا شيء.»[181]

إن الصيرورة هي هذا التتابع اللامتناهي للموجودات التي تخرج من بعضها البعض وفق مبدأ السببية الضروري. والشيء الموجود هو جوهر مركب من صورة ومادة وإن حدوث جوهر ما يعني دائماً فساد وفناء جوهر سابق عليه. وإن الصورة

(178) ابن تيمية، درء، ج. 3، ص. 400-3.
(179) ابن تيمية، درء تعارض، ج. 3، ص. 400.
(180) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص ص. 368-9.
(181) مرجع سابق، نفس الصفحة.

والمادة اللتان تشكلان الجوهر لا تنفصلان عن بعضهما أبداً.

وفي مناقشته لابن سينا حول اعتقاده بالصور الأزلية يقول ابن تيمية: إنه من الصحيح أن الجسم يتألف من صورة ومادة ولكن من الخطأ افتراض إمكان انفصالهما، لأن هذا يعني أن الصورة شيء مجرد والمادة شيء مجرد وهذا ما تحدث به أفلاطون وأتباعه لكنه رفض من قبل أرسطو.[182]

وبالنسبة للأبد أو لاستمرار الخلق اللانهائي في المستقبل يقول ابن تيمية: «أما ما خلقه قبل ذلك شيئاً بعد شيء فهذا بمنزلة ما سيخلقه بعد قيام القيامة ودخول أهل الجنة وأهل النار منازلهما. وهذا مما لا سبيل للعباد إلى معرفته تفصيلاً.»[183]

والحقيقة أن هذا الموقف الفلسفي يطرحه ابن تيمية بجرأة تشبه الجرأة التي لمسناها في بقية مواقفه، حيث يقرر استمرار الخلق والتحول من حالة إلى حالة إلى الأبد بدون توقف حتى إلى ما بعد دخول الناس منازلهم في الجنة والنار، وهذا تأكيد آخر على تصور العالم بدون بداية ولا نهاية.

وبالفعل فإن ابن تيمية الذي اعتقد أن التعيين في الوجود يمر بثلاث مراحل، صفة الله الذاتية(الجنس)، الفعل الإلهي (النوع) ثم الموجود المادي، يوجه لابن رشد نقداً قاسياً لإيمان هذا الأخير بالكواكب وعلى أن الله يمثل علة غائية تتحرك الأفلاك باتجاهها، وهذا بالنسبة لابن تيمية يجرد الله من وصفه بأنه الفاعل الحقيقي والمباشر بمعنى المبدع للصور أو الجواهر.

5-3- السببية الطبيعية

إن التحول الدائم من جوهر إلى جوهر أو من شيء إلى شيء يقوم على مبدأ السببية، وقد رفض ابن تيمية بشدة إنكار المتكلمين لهذا المبدأ واعتبر نظريتهم في أن تتابع الأشياء يجري مجرى العادة لا الضرورة السببية، على أنها نوع من إنكار حقيقة الإسلام ذاته: «ومن قال إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات ليست أسباباً، أو أن وجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول، فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من

---

(182) انظر، درء تعارض، ج. 5، ص. 405.

(183) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5، ص. 365.

الأسباب والحكمة، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز.»[184] ويعتبر ابن تيمية موقف المتكلمين الذين أنكروا السببية ابتعاداً عن الإسلام بل أنهم بهذا الموقف لم يتمكنوا حتى من الدفاع عن الإسلام وجعلوه ضعيفاً وأثاروا استهزاء الناس عليهم.

إن منكري السببية عند ابن تيمية يقولون:

«لا ينبغي للإنسان أن يقول أنه شبع بالخبز وروي بالماء، بل يقول شبعت عنده ورويت عنده، فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة لا بها. وهذا خلاف الكتاب والسنة فإن الله تعالى يقول: (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) (الأعراف: 157) وقال تعالى: (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم) (التوبة: 14)، وقال: (ونزلنا من السماء ماء مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد) (ق: 9)، وقال تعالى: (إن الله لا يستحي ألا يضرب مثلا- إلى قوله- يضل بها كثيراً ويهدي به كثيراً)... ومثل هذا في القرآن كثير.»[185]

عدد كبير من الآيات القرآنية تؤكد على أن الله يعمل بالأسباب التي خلقها أزلاً والتي يخرج منها أشياء جديدة، ويعمل دائماً من خلال الشروط والآلات والأشياء التي تقف لبعضها كالعلل، يقول ابن تيمية: «و أما الأمر الكوني فقول القائل: إنه بلا واسطة خطأ بل الله تعالى خلق الأشياء بعضها ببعض»،[186] ويؤكد من جهة أخرى بحسم شديد: «هناك قوة في النار توجب التسخين، وقوة في الماء توجب البرودة، وفي العين الرؤية وفي اللسان قوة الذوق»،[187] ويضيف على أن بعض

(184) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج. 5 ص. 330.

(185) هذا المثال من الشبع والارتواء عند أكل الطعام وشرب الماء قد استخدمه ابن رشد في سياق حديثه عن الضرورة والسببية، وفي نقده إنكار المتكلمين ذلك. انظر، تفسير مابعد الطبيعة، ص. 1504.

(186) ابن تيمية، مجموعة الرسائل، ج.1، ص. 100.

(187) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج. 3، ص. 112.

المسلمين أنكروا القوى والطبائع كالأشعري وتلاميذ الشافعي وابن حنبل وكثير غيرهم، وبإنكارهم القوى والطبائع أنكروا الأسباب وقالوا إن الله يفعل عند الأسباب لا بها. . و الناس تعرف بالمشاهدة والعقل على أن الإنسان يشبع بالأكل لا عند الأكل وأن النبات ينمو بالماء،(188) أي بواسطة الماء.

وإذا عدنا لنظرية الشروط بوصفها أسباباً نراها قد أصبحت أكثر وضوحاً هنا، حيث تعمل هذه الأسباب أو الشروط كوسائط يتم تنفيذ الفعل الإلهي بواسطتها، فالله لا يعمل في الكون بدونها وإلا ستصبح حركة الكون عقيمة وبلا حكمة. إن الله أودع القوى والطبائع في الأشياء لتعمل وفق العقل ووفق الخطة الإلهية المعادلة لحكمته. إن الأشياء المخلوقة تمتلك طبائعها بالقوة، ومن هذا الوجود بالقوة ينشأ الوجود بالفعل أو يتحقق عمل الطبائع بواسطة الله الفاعل بوصفه مانحاً للصور ومحققاً ما هو بالقوة.

تبدو فلسفة ابن تيمية في كثير من الأحيان على أنها تمنح العالم قوى من الحركة الذاتية وفق الآليات السببية التي تربط الأجناس والأنواع بالموجودات الجزئية، وأن الإرادة الإلهية تمثل هذا العنصر الذي يمنع قوة الأشياء من التوقف عن الحركة والاستمرار في التأثير. إن الذريعة الأساسية التي استخدمها خصوم أرسطو ضد فلسفته بقدم العالم وأبديته كما صاغها يوحنا النحوي تقوم على القول بمحدودية قوة الشيء على الاستمرار، إذ أن هذه القوة تنفذ وتتوقف، الأمر الذي يعني أن العالم لا يستطيع أن يكون بلا بداية ولا يستطيع أن يستمر إلى مالا نهاية. أما ابن تيمية فيجعل من إرادة الله وفاعليته قوة دفع دائم للأشياء كي لا تتوقف وكي تبقى محافظة على قوة تأثيرها.

وفي مقاطع أخرى من كتابات ابن تيمية نجد الإرادة الإلهية تلعب دور المولد أو المساعد على توليد أو انتقال الشيء من حال إلى حال دون أن يكون هذا الشيء فاقداً لقواه الذاتية وطبائعه الخاصة به، الإرادة هي هذا العنصر الذي يمثل الفاعلية الإلهية التي تعمل ضمن شروط خاصة بالأشياء، بمعنى أن هذه الإرادة لا تذهب إلى حد إخراج إنسان من نطفة حيوان وتمراً من الحنطة ولا تجعل الحجر يصعد إلى

(188) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج. 9، ص. 287.

الأعلى لوحده . . ، أي أن الإرادة لا تعمل عكس طبائع الأشياء وقواها ولكن بالعكس تعمل وفقها وبواسطتها.

إن أكثر ما أكد عليه ابن تيمية حول الدور الفلسفي للإرادة الإلهية يتمثل في نقل الأجناس العليا (الصفات الإلهية) إلى أفعال تحدث في ذات الله. فهذه المرحلة تتمتع بأهمية بالغة، طالما كانت الفلسفة بحاجة لتأكيد عامل فلسفي آخر يجعل هذا الانتقال ممكناً، وعند ابن تيمية الإرادة الإلهية هي التي تقوم بهذا الدور وهي التي تخصص الأجناس العليا نحو أفعال أكثر تعقيداً على مستوى الألوهية قبل الانتقال إلى عالم الخلق الذي يقع كله خارج ذات الله. أما ما يقع في عالم الخلق أو عالم الارتباط السببي والقوى والطبائع فابن تيمية يصف دور الإرادة بأنها مشارك أو معاون وذلك من أجل أن لا يعطي طبائع الأشياء قوى مستقلة تكون قادرة بذاتها على الخلق والإنتاج. إن الأب هو شرط في وجود الابن ولكنه بكل تأكيد ليس خالقاً له، لأن هذا الخلق يجب أن يكون مقتصراً على الله فقط، يقول ابن تيمية: «و أما إثبات الأسباب التي لا تستقل بالأثر، بل تفتقر إلى مشارك ومعاون، وانتفاء معارض مانع، وجعلها مخلوقة لله، فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن، ودل عليه العيان والبرهان، وهو من دلائل التوحيد وآياته، ليس من الشرك بسبيل، فإن ذلك مما يبين أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول من المفعولات.» ومن أجل التأكيد على أنه لم يبتعد عن المنطق الفلسفي الذي يقر بالسببية في الاعتراف بالمشارك والمعاون يقول ابن تيمية: بأن ابن رشد قد أقر التوحيد بهذا الأسلوب نفسه، قال ابن رشد، حسب ابن تيمية: «وأما قوله تعالى {إذن لذهب كل إله بما خلق} (المؤمنون _ 9) فهذا رد على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال وذلك أنه يعقل في الآلهة المختلفة الأفعال، التي لا يكون بعضها مطيعاً لبعض، أن لا يكون عنها موجود واحد، بل موجودات كثيرة، فكأن يكون العالم أكثر من واحد . . ولما كان العالم واحداً، وجب أن لا يكون موجودات عن آلهة كثيرة متفننة الأفعال.»[189] هذا ما نقله ابن تيمية عن ابن رشد ليثبت اتفاقهما على أن الفاعل الوحيد في العالم هو الله رغم تأثير الأسباب وارتباطها الضروري ببعضها.

---

(189) ابن تيمية، درء، ج. 5، ص ص. 159- 60.

يبدو ابن تيمية أكثر انتظاما وتماسكا من سلفة الغزالي، فهو حدد العلاقة بين فاعلية الله بالأشياء من جهة وفاعلية الأشياء بعضها ببعض من جهة أخرى، وبالفعل فقد استخدم مفهوم (الشرط) ولكنه أعطاه معناه الفلسفي الكامل المرادف للعلة والسبب، بينما نجد الغزالي قد استخدم مفهوم الشرط من أجل تطويع مبدأ السببية كي يخدم المذهب الكلامي الذي ينكرها، كما أن مسألة الطبائع بقيت غامضة عند الغزالي وربما تشير معظم كتاباته إلى أنه لم يمل إليها. في حين تمسك بها ابن تيمية واعتبر أن الخلق كله وحكمة الله كلها لا يستقيمان بدون الاعتراف بالطبائع والقوى المؤثرة للأشياء بعضها ببعض.

كما أن الغزالي لم يشرح أو يفسر كيف ينتج المعلول عن الشرط،[190] في حين يعترف ابن تيمية بوجود الشيء بالقوة وبأن الشيء هو آلة أو شرط يفعل الله بها من أجل تعيين هذا الوجود بالقوة ليصبح وجوداً بالفعل.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن نظرية الحدوث الأزلي للعالم، يشير إلى مفهوم مزدوج للسببية. فالفاعل هو الله، والشيء هو العلة القريبة من معلولها التي تمارس التأثير المباشر، وأن مفهوم (الآلة) يأخذ معناه الكامل بوصفه شرطاً منه تنشأ النتيجة، لأن هذه العلة القريبة ليست كافية بذاتها وإنما تبقى بحاجة إلى العلة البعيدة الممثلة بالله الفاعل الأزلي الذي يخرج ما هو بالقوة إلى الفعل، من خلال منح الأشياء التي تتحقق بالفعل صورها.

(190) مازال موضوع السببية عند الغزالي محط جدل كبير ونقاشات حامية. فالبعض من الدارسين المعاصرين يعتقد أن الغزالي لم ينكر مبدأ السببية، بل إنه تمسك به بقوة، كما يقرر غولدمان وأبراهاموف. في حين نجد دارسين آخرين يعتقدون أن الغزالي قد أنكر مبدأ السببية وكان في فكره أشعريا مناسباتيا يعتقد بفلسفة الجواهر والأعراض، كما يقول ريكر. أما آلون وريشارد فرانك فإنهما يؤمنان أن الغزالي قد حاول التوفيق بين مدرسته الأشعرية وبين فلسفة ابن سينا ولكنه لم ينجح في هذا التوفيق في مناسبات عديدة. انظر،
L. E. Goodman, "Did al-Gazâlî Deny Causality?", *Studia Islamica*, vol. XXVIII (1978) p. 120, & B. Abrahamov, "Al-Ghazâlî's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 67-68 (1988) pp. 89-111, & S. Riker, "Al-Ghazâlî on Necessary Causality in *The Incoherence of the Philosophers, The Monist*, vol. 79, pp. 315-24, & I. Alon, "Al-Ghazâlî on Causality", *Journal of American Oriental Society*, vol. 100, 1980, p. 397, & M .M. Watt, *Muslim Intellectual*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963) pp. 173-80, & R. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna & Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham & London: Duke University Press, 1994).

بعد ذلك يصبح مَفسَّراً التأكيد المتكرر لابن تيمية على أن الله يحدث الأشياء أو يخلقها شيئاً بعد شيء، وهو يعني تماماً بأن كل موجود يمثل شرطاً قريباً أو علة قريبة لمعلوله.

إن التضمينات التي احتوتها التقاليد الفلسفية والكلامية الإسلامية، قد تمت صياغتها على يد ابن تيمية في نظرية الحدوث الأزلي واللامتناهي للعالم. هذه النظرية سمحت له بأن يسهم في تفسير الكثير من المسائل العقدية والفلسفية الإسلامية: كمشكلة خلق العالم، والسببية، وأزلية الفعل الإلهي. وقد تجنب ابن تيمية في كثير من الأحيان استخدام مصطلحات الفلاسفة من أجل أن يبرئ نفسه من أي تهمة تلحق به، بل وقد ذهب في عدة مواضع إلى مهاجمتهم، ولكنه كان يأخذ منهم الكثير في مواضع أخرى. وفي الوقت الذي كان يبدو فيه أحياناً متصالحاً مع الفلاسفة نجده سرعان ما يعبر عن نقده الشديد لموقف ما من مواقفهم. فمن جهة يبدو مقتنعا بأن مايسميه «صريح المعقول» يلتقي مع الكثير من آراء الفلاسفة، ولكنه في الوقت نفسه يعرف تماما السمعة التي تمتع بها الفلاسفة من جراء تراكم النقد النصي، والذي جعل من كلمة فلسفة كلمة مذمومة، فيذهب مسايراً هذا المراكمة التاريخية حول الفلسفة ليمارسَ هجمات خطابية غالبا وعقلانية أقل عليهم. الأمر الذي يجعل من كتاباته تتسم ببعدينَ اثنين، واحد على السطح يبدو فيه ابن تيمية رافضا لكل أشكال التفكير العقلاني في الإسلام، الكلامي والفلسفي، وهو الذي أخذه أتباعه وتبنوه وفهموا معلمهم على أساسه، وواحد في العمق يوفق بين القضايا العقدية الإسلامية وبين الفلسفة، ويشي بالتأثر الشديد بالفلاسفة، وهذا الجانب هو الأكثر خفاء والذي ربما لم يعرفه من أتباعه أحد وربما عرفه البعض وسكت عنه بدوافع شبيهة بدوافع المعلم ذاته.

خاتمة

لقد كان الهم الرئيس للمتكلمين، تأسيس فلسفة تتمكن من البرهنة على وجود الله أولاً، وعلى انفراد قدرته كلياً بالعالم، ثانياً. إن الفلسفة المناسباتية القائمة على ثنائية الجواهر والأعراض، والتي ترجح المصادر أن أبا الهذيل العلاف هو الذي صاغها والتي أخذ بها المعتزلة والأشاعرة معاً، كانت تمثل ذلك النوع من الفكر الذي يحقق الهدفين المذكورين. إن العالم في هذه الفلسفة يخلو من أي قوة كامنة، بل هو فقط موضوعاً للفعل الإلهي، وكل ما نراه من تنوع وأحداث وتأثيرات وعلاقات متبادلة بين الأشياء ليسن سوى مناسبات للفعل الإلهي.

قَلَب الفلاسفة هذا الاتجاه من التفكير، وبدلاً من النظر للعالم على أنه حقل دلالات على الله وقدرته أصبحت الحجة الأنطولوجية عندهم تقوم على النظر إلى الله أولاً، ثم يبدأ الهبوط نحو العالم. فالعالم ينظر إليه من فوق إلى تحت، من الوحدة المتمثلة بالله وصولا للتنوع الهائل في الكون. فالسؤال الفلسفي إذن كان معكوساً، كان معنياً بالإجابة عن سؤال صدور الكثرة عن الواحد، أو عن كيفية ارتباط الكائن الأزلي والبسيط مطلقاً بالممكن والحادث والمركب. وكذلك كان العالم عندهم منظماً ومحكوماً بخطة تؤدي به لأن يكون هادفاً في حركته.

إن مشروع ابن تيمية يبدأ من نفس نقطة بدء الفلاسفة، إذ كان معنياً بالبرهنة على كيفية صدور الكثرة عن الله الواحد، وهذا ما جعله يقف منذ البدء في موقع مخالف تماما للمتكلمين، فهو لم يأخذ بمنطق الدلالة الكلامي الذي يبدأ من تحت لفوق، بل اهتم بتفسير التنوع الصادر عن الله، وكذلك اعتبر أن العالم يتحرك هادفاً، ويدل على ذلك بأنه لم يأخذ بتفسير الحوادث التي تقوم على عبارة «عند»

التي تمسك بها المتكلمون، بل بعبارة «بـ» السببية. فالشبع عند المتكلمين يحصل عند الأكل لأن الله أراد إحداث الشبع بإرادته وليس بسببية طبيعية، في حين أن ابن تيمية يجد ذلك مضحكاً، لأن الشبع يحصل بـ الأكل، أي بسببه وليس عنده. الأمر الذي يعني أن العالم عنده مثل عالم الفلسفة، منتظم يعكس الحكمة الإلهية.

إن تفسير الكثرة بعلاقتها مع الوحدة الإلهية كانت هاجساً أساسياً عند ابن تيمية، ولكن هذا البدء الأنطولوجي المتفق مع الفلاسفة لم يجعله موافقاً لهم في رأيهم، فهو ينتقد أسلوب برهنتهم على تلك العلاقة ويعتبر نظرية الفيض نظرية غير ملائمة.

فخلاصة موقف ابن تيمية، الذي تحدثنا عنه بالتفصيل في المتن، يقوم على فكرة أن الكثرة لا يمكن تقرير نشوئها خارج الذات الإلهية. فإذا كانت وحدة الله مطلقة من كل الأوجه، فإنها لا يمكن أن تنتج إلا وحدة مثلها، وإذا كانت الكثرة قد وجدت في العالم، فلابد أن يكون ثمة أصل لها في هذه الوحدة، والفلاسفة أخفقوا برأيه في ربط الوحدة بالكثرة، ونظرية الفيض الفارابية السينوية تبدو عنده صياغة متكلفة وغير دقيقة لشرح الصلة بين الله والعالم.

لقد استتبع نقد نظرية الفيض عند الفلاسفة إلى نقد مواقف متعددة من فلسفتهم، فقد رفض نظرية العلة الكافية ونظرية العقول السماوية ونظرية تلازم العلة والمعلول. . .، كما رفض نظرية المعرفة الفلسفية بوجهها الميتافيزيقي التي تربط كل شيء بالعقل الفعال، واهب الصور، والتي ذهب الفلاسفة انطلاقاً منها إلى القول بأن معرفة الفيلسوف والنبي ما هي إلا اتصال بالعقل الفعال. إن ما يميز فكر ابن تيمية بحسم هو رفضه العقول الوسيطة بين الله والعالم.

نظرية المعرفة عنده تقوم على نوع خاص من الصلة بين الإنسان والعالم والتي لا تتوسطها سوى المفاهيم والكليات، بعيداً عن أي نوع من أنواع الحدوس أو الإشراقات. وهذه المفاهيم الكلية يجب تشييدها على موضوعات حقيقية وأصلية، الأمر الذي يجعل من المعرفة الإنسانية عنده عملية وضعية تماماً تتحدد بعناصر المعرفة الأساسية، التي ينشؤها العقل الإنساني بعلاقته مع عالمه، كالكليات والعمليات المنطقية الملائمة لها. والعالم بوصفه مجموع الموجودات فهو تحول لا

يتوقف من حالة لحالة، يتم بفعل القوة الكامنة بالأشياء. أما العلاقة بين الإنسان والعوالم الإلهية العليا، فلا دور للمعرفة فيه أبداً، وهذا معاكس تماما لمعظم ماقالته الفلسفة الإسلامية قبله. حيث جُعلت المعرفة أداةً دينية وبديلاً عن العبادة نفسها في كثير من الأحيان. فبالنسبة لابن تيمية، العلاقة بين الإنسان والله هي علاقة دينية بامتياز، أي علاقة تقوم على التعبد بالمعنى المعروف وعلى تنفيذ الشرائع التي أبلغها الوحي للنبي محمد (ص)، والتي ضبطها وصاغها الفقهاء وأهل الحديث معتمدين على الوحي. أما المعرفة بالمعنى الاصطلاحي والدقيق فهي عملية لا تخرج من مملكة هذا العالم، وهي معرفة عقلانية بالمعنى الأرسطي المجرد من ميتافيزيقاه. وهذا ما يجعل ابن تيمية يؤكد دائما على أن المعرفة يجب أن تصاغ بعبارات ذات معنى وذات مدلول حقيقي. وقد رفض بشدة اللغة التي لا مدلول واقعي لها والتي هي برأيه مجرد توهمات فلسفية مثل، عقول سماوية، ماهية، ذات، . . ، إن اللغة المعرفية يجب أن تقول شيئاً حقيقياً وإلا كانت بلا معنى حتى لو أريد بها تحقيق غرض فلسفي.

إذن يميز ابن تيمية بوضوح بين المعرفة العقلانية وبين الدين، فلكل منهما حقله وممارساته. وربما يمكننا تفسير ثنائيته الشهيرة: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، في هذا السياق. فتوحيد الربوبية يأخذ شكله الفلسفي بوصفه يمثل العلاقة النازلة من الأعلى للأسفل، إذ أن الله هنا هو الفاعل والمصور والخالق والمدبر، والذي تصدر عنه الكثرة، أما توحيد الألوهية فيمثل العلاقة المعاكسة تماماً، فهي علاقة صاعدة تبدأ من الإنسان وتتجه نحو الله، ومضمون توحيد الألوهية هذا هو العبادة وتحقيق الشرائع الإلهية بالمعنى الحرفي للتدين والعبادة، بعيداً عن أي تأويل فلسفي. وهذه العلاقة مباشرة وتخلو تماماً من الوسائط، سواء كانت هذه الوسائط عقولاً سماوية أم أولياء، أو أي شيء آخر. كما أن هذه العلاقة لا تحتمل أي مضمون صوفي من أي نوع كان. إن هذين التوحيدين يمثلان خطين منفصلين تماما عند ابن تيمية، لا يحتملان أي معنى أو تأويل أفلاطوني في جدله الصاعد والنازل، ولا أي تأويل فلسفي إسلامي يرسم نفس المسار من الصعود والهبوط. لقد اعتادت الفلسفة الإسلامية أن تصور الخط النازل بالخلق والتكثر الصادر عن الواحد في حين أن الخط الصاعد هو السير على نفس الخط الأول ولكن بصعود معرفي يتصل

بالعقل الفعال ثم ببقية العقول السماوية. أما ابن تيمية فيرى المعرفة أفقية وتاريخية أي مرتبطة بالزمن الذي يسير دائماً إلى الأمام دون لحظة بدء أو نهاية. إن عدم وجود وسائط بين الله والعالم عند ابن تيمية يلغي من حيث المبدأ اعتبار ثنائية تلك (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية) مماثلة لحركة الصعود والنزول، ولكنها مقاربة مقارنة لا أكثر تسمح برسم الفوارق الجوهرية بين فكر ابن تيمية وفكر الفلاسفة المسلمين.

أما علاقة ابن تيمية بالتصوف، فهي معقدة بنفس تعقيد علاقته بالفلسفة والكلام. إن الكثير من تصريحات ابن تيمية وتصريحات أتباعه تؤكد إعجابه ببعض الشخصيات الصوفية البارزة، في حين أننا نجد تصريحات أخرى تشير إلى عداء شديد يحمله ضد التصوف. ومن الأشياء التي تدهش القارئ تأكيد ابن تيمية الدائم على إعجابه بالصوفي عبد القادر الجيلي (ت. 561/ 1166)، والأنصاري الهروي (ت. 481/ 1087) الحنبليين. الهروي هو صاحب الكتاب المعروف «**منازل السائرين**» والجيلي صاحب كتاب «**فتوح الغيب**». ويشير هنري لاووست الذي كتب واحدة من أوسع الدراسات عن فكر ابن تيمية، أن هذا الأخير قد تأثر تأثراً كبيراً بالتصوف، بل إننا لا نجد عنده إدانات صريحة للتصوف، وما نجده هو شجبه المحدد لفكرتي وحدة الوجود، أو أصحاب مذهب الاتحاد الذي ينسب عادة وبتسرع إلى ابن عربي (ت. 638/ 1240)، وفكرة الولي.

يدافع ابن تيمية في «**الرسالة الصفدية**» عن المتصوفة بوصفهم من متبعي السنة، مثل الشيخ صاحب السمعة الكبيرة عبد الرحمن السلمي، مؤلف كتاب «**طبقات الصوفية**»، وأبو القاسم القشيري (ت. 564/ 1169) صاحب «**الرسالة**»[1] الشهيرة، كما يحيل ابن تيمية في كتاباته إلى صوفيين كبار مثل سهل التستري (ت. 283/ 896)، والجنيد (ت. 290/ 903) وأبو طالب المكي (ت. 632/ 1235)، وأبو حفص السهروردي (ت. 632/ 1235)[2]. ومن الجدير بالذكر أن ابن تيمية، كما يصرح هو بذلك، كان متأثراً في شبابه بكتاب ابن عربي «**الفتوحات المكية**». وبالرغم من أنه

(1) ابن تيمية، **الرسالة الصفدية** (مطابع حنيفة، 1396/ 1976) ج. 1، ص. 267.

(2) H. Laoust, Ibn Taymiyya, *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 952.

رفض بشدة فكرة وحدة الوجود إلا أنه اعترف بنوع آخر من الوحدة الصوفية، وهي وحدة الإرادة التي تتوحد بها إرادة الله مع إرادة العبد. ففي شرحه لقول عبد القادر الجيلي بأن على السالك أو الصوفي أن يمتنع عن الرغبات، يوضح ابن تيمية أن المقصود بهذه الرغبات هي تلك المرتبطة بأفعال لم تقرر الشريعة بشأنها لا تحريماً ولا إباحة، أي التي هي بعرف الفقهاء المصالح المرسلة. وعليه فإن هدف الباحثين عن الله والسائرين في دربه هو التسليم لإرادته، فهم يعرفون ما يريد الله ويعرفون فيما إذا كانت الأفعال التي لم تذكرها الشريعة مباحة أم محظورة. وبمعنى آخر فإن ابن تيمية يعتبر هذا التصوف ليس التصوف الذي ينتمي إلى وحدة الوجود الذي يقول بإمكانية اتصال العبد مع الله، وإنما التصوف الذي ينتمي إلى القول بوحدة الإرادة: إرادة العبد وإرادة الله. فالمؤمن حسب هذا التصوف يرغب بشيء أو يمتنع عنه بنفس ما يحب الله ويرضاه. إذ تصبح إرادة العبد هي البعد الدنيوي والأرضي لإرادة الله.

إن ابن تيمية يطلق هنا مفهوم الاتحاد على ذلك الدرب الروحي للمتصوف الذي يصل في نهايته إلى توحيد إرادته بإرادة الله، ويطلق على هذه العملية اسم «الإلهام». وهي المفردة القريبة من الحدس الروحي التي تجعل من المؤمن متصلاً بإرادة الله فيعرف بها رغبة الله في شيء أو كراهته لشيء.(3)

يقول ابن تيمية في **«مجموعة الرسائل والمسائل»**، تحت عنوان، (الخلاف في دلالة المصالح المرسلة وعد أذواق الصوفية منها) «إن المصالح المرسلة هو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة، وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان، وقريب منها ذوق الصوفية ووجدهم وإلهاماتهم».(4)

إن جهد المتصوف في توحيد إرادته مع إرادة الله تجعله يبلغ المَقام الذي لا

(3) ابن تيمية، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام**، ج. 10، ص ص. 524-.5 تم اقتباسها من:
Thomas Michel, Ibn Taymiyya's Sharh on the *Futuh al-Ghayb* of Abd Al-Qader Al-Gilani, *Hamdard Islamicus*, vol. IV, No. 2, pp. 5-9.

(4) ابن تيمية، **«مجموعة الرسائل والمسائل»**، ج، 5، تحقيق، محمد رشيد رضا، ص ص. 174-75.

يرغب فيه سوى بالخير الأعظم، الذي يرضى الله به ويحبه. وعندما لا تتمكن الأوامر الشرعية من أن توجه المؤمن إلى هذه الأمور (المرسلة) فإن المتصوف يستطيع الاعتماد على الإلهام الشخصي أو الإدراك الحدسي أو الذوق. إن السالك إذا لم يتمكن من إخضاع جهده إلى ظاهر الشريعة ولم ير إشارات واضحة إلى ما يجب فعله أو تركه في إلهامه، أو حدسه الشخصي المصاحب لمقصده الخير وخوفه من الله يجعله يختار الأفضل، فهذا الإلهام هو مؤشر الحقيقة.(5)

ويشير جورج مقدسي من جهة أخرى، إلى أن ابن تيمية قد تلقى تعليمه من أساتذة حنابلة كبار كانوا متصوفة. فهناك سلسلة كبيرة من هؤلاء الحنابلة المتصوفة الذين لبسوا «الخرقة» الصوفية، وسلموها لبعضهم. فعبد القادر الجيلي، رمز الأخوانية الصوفية، قد سلم الخرقة إلى كلا من أبي عمر بن قدامة (ت. 607/ 1210) وأخيه موفق الدين بن قدامة (ت. 620/ 1226). وكذلك فإن ابن الأول وابن أخ الثاني ابن أبي عمر بن قدامة (ت. 682/ 1283) قد تسلم الخرقة مباشرة من كليهما، عمه وأبيه. وابن قدامة الأخير هذا هو من أعطى الخرقة لابن تيمية. إن هذا النسب الروحي استمر عبر ابن تيمية حتى ابن القيم الجوزية (ت. 751/ 1350) مؤلف كتاب (**مدارج السالكين**) الذي يعتبر شرحا وتعليقا على كتاب الصوفي الحنبلي الكبير الهروي.(6) ربما يلقي هذا بعض الضوء على التراث الروحي الذي ينتمي إليه ابن تيمية ويفسر هجومه على المتصوفة بأنه لم يكن سوى رفضا لفكرتي وحدة الوجود وفكرة أفضلية الولي الذي تعزى إليه المعرفة الصحيحة الباطنة للعقيدة الإسلامية.

ومن المعتقد أن موقف ابن تيمية قد انقلب جذرياً بعد أن كان مُجلاً لابن عربي وكتابه «**الفتوحات المكية**» بعد أن قرأ كتاب «**فصوص الحكم**» الذي ينص بوضوح، حسب ابن تيمية، على هاتين الفكرتين اللتين لم يقبلهما.(7)

---

(5) T. Michel, *Ibid*, pp. 5-6.

(6) George Makdisi, "Ibn Taymiyya: A Sūfī of the Qādiriyya Order", *American Journal of Arabic Studies*, vol. I, p. 122.

(7) Alexander Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition* (Albany: State University of New York Press, 1999) p. 96.

إذن إن موقف ابن تيمية من كل الحقول الفكرية الإسلامية، الكلام والفلسفة والتصوف هو موقف أخذ ورد، قد يبدو فيه الهجوم الشديد على هذه الحقول رفضا وإنكاراً مطلقاً لها ولكن القراءة المدققة والحيادية تبين أن ابن تيمية قد أخذ الكثير واستفاد إلى أقصى درجات الاستفادة الفكرية منها.

قائمة المصادر والمراجع

مؤلفات احمد تقي الدين بن تيمية

ابن تيمية. العقيدة الواسطية. الرياض: دار الصميعي، 1996.

______. درء تعارض العقل النقل. تحقيق، أ. عبد الرحمن. 5 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

______. الفتوى الحموية الكبرى. تحقيق، ح. التويجري. الرياض: دار الصميعي، 1998.

______. كتاب الرد على المنطقيين. تحقيق، ع. شرف الدين الكتبي. بومبي: المطبعة القيمة، 1949.

______. جامع الرسائل. تحقيق، م.ر. سالم. القاهرة: مطبعة المدني، 1969.

______. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. القاهرة: مطبعة النيل، 1905.

______. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. 36 ج. الرياض: مطبعة الحكومة، 1968.

______. مجموعة الرسائل الكبرى. 2 ج. القاهرة: المطبعة العامرة، 1904.

______. مجموعة الرسائل والمسائل. 5 ج. تحقيق، محمد رشيد رضا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

______. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

______. منهاج السنة النبوية. 4 ج. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

______. نقض المنطق. تحقيق، م. ع. حمزة وس. ع. الصنيع. بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

المصادر

الأصفهاني، أبو نعيم. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. 10 ج. تحقيق، س. الأسكندراني. دار إحياء التراث العربي، 2001.

ألوسي، نعمان خير الدين. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين. القاهرة: مطبعة المدني، 1961.

الآمدي، سيف الدين. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق، م. عبد اللطيف. القاهرة: المجلس الأعلى، 1971.

الأشعري، أبو الحسن. الإبانة عن أصول الديانة. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

______. كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحقيق، ع. عز الدين السيروان. بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1987.

_____. *The Theology of Al-Ashari*. The Arabic text of al-Ashari's K. Al-Luma and *Risalat Istihsan al-Khawd fi Ilm al-Kalam*. Ed. And Trans. R. J. McCarthy. Beirut: Imprimeire Catholique, 1952.

______. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق، هلموت ريتر. استانبول: فاسبادن، 1929-33.

البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق. تحقيق، م. عبد الحميد. القاهرة: مطبعة محمد صبيح، بدون تاريخ.

______. الملل والنحل. تحقيق، ألبير نصري نادر. بيروت: دار المشرق، 1992.

______. كتاب أصول الدين. ط. 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.

الباقلاني، أبو بكر. كتاب التمهيد. تحقيق، ريتشارد مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، 1957.

______. كتاب الإنصاف. تحقيق، م. كوثري. القاهرة: مطبعة خانجي، 1952.

البيهقي، أبو بكر. الأسماء والصفات. بيروت: دار إحياء التراث، بدون تاريخ.

البخاري، أبو عبد الله محمد. تحقيق، م. كرهل. 4 ج. ليدن: ي. ج. بريل، 1908.

الدارمي، أبو سعيد. كتاب الرد على الجهمية. تحقيق، ج. فايتستام. لند وليدن: غليروب وبريل، 1960.

______. الرد على بشر المريسي العنيد. تحقيق، م. فقي. القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، 1940/ 1358 هجري.

الدمشقي، ابن ناصر الدين. الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية كافر. تحقيق، ز. شاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1991.

الفارابي، أبو نصر. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. ط. 5. بيروت: دار المشرق، 1986.

______. Al-Farabi on the Perfect State. Revised and trans- into English with an introduction by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

______. كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين. ط. 3. بيروت: دار المشرق، 1986.

______. كتاب الحروف. تحقيق، م. مهدي. بيروت: دار المشرق، 1990.

______. كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات). ط. 2. تحقيق وتعليق، ف. م. النجار. بيروت: دار المشرق، 1993.

الغزالي، أبو حامد. كتاب الأربعين في أصول الدين. بيروت: دار الجيل، 1988.

______. إحياء علوم الدين، 5 ج. بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ.

______. الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق، أ. حموي. دمشق: دار أفنان، 1998.

______. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى. تحقيق، فضلو شحادة. بيروت: دار المشرق، 1986.

______. تهافت الفلاسفة. تحقيق، م. بويج. مقدمة، ماجد فخري. بيروت: دار المشرق، 1983.

الهمذاني، عبد الجبار. المجموع في المحيط بالتكليف. تحقيق، ج. ج. هوبن. 2 ج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1965.

______. المغني في أبواب التوحيد والعدل. ج. 2:6. تحقيق، ج. قنواتي & إ. مذكور؛ & ج. 11. تحقيق، م. علي النجار.

القاهرة: الدار المصرية، بدون تاريخ.

______. شرح الأصول الخمسة. تحقيق، ع. ك. عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1965.

الحلي، أبو منصور الحسن. مناهج اليقين في أصول الدين. تحقيق، ي. المراغي. طهران: مركز الدراسات والتحقيقات الإسلامية، 1992.

الأيجي، عضد الدين. المواقف في علم الكلام. 3 ج. بيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ.

الجامي، نور الدين. الدرة الفاخرة. تحقيق، ن. هير & م. بهبهاني. طهران: مطبوعات جامعة طهران، 1980.

الجوزية، ابن القيم. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية. تحقيق، م. يوسف. القاهرة: مطبعة الإمام، بدون تاريخ.

______. القصيدة النونية أو الشافية الكافية في الانتصار للفرقة الناجية. 2 ج. تحقيق، م. هراس. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

______. مختصر الصواعق المرسلة. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

______. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

الجرجاني، علي بن محمد. كتاب التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

الجويني، أبو المعالي. الشامل في أصول الدين. تحقيق، ع. س. النشار & ف. عون & س. مختار. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969.

______. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين. تحقيق، م. موسى & ع. حميد. القاهرة: مطبعة الخانجي، 1950.

الكرمي، مرعي بن يوسف الحنبلي. الكواكب الدرية في مناقب الإمام المجتهد شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق، ن. خلف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

الخياط، أبو الحسين. كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.

الكندي، يعقوب بن اسحق. رسائل. تحقيق، م. عبد الهادي أبو ريدة. 2 ج. القاهرة: 1950.

الكليني الرازي، محمد بن يعقوب. أصول الكافي. 2 ج. طهران: دار الأسوة، 1995/ 1418.

اللامشي، أبو الثناء. كتاب التمهيد لقواعد التوحيد. تحقيق، ع. م. تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

اللقاني، عبد السلام. شرح جوهر التوحيد. القاهرة: المكتبة التجارية، 1955.

المقدسي، ابن طاهر. البدء والتاريخ. 6 ج. بور سعيد: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.

الماتريدي، أبو منصور. كتاب التوحيد. تحقيق، ف. ا. خليف. بيروت: دار المشرق، 1970.

النسفي، أبو المعين بن ميمون. بحر الكلام. دمشق، مكتبة دار فرفور، 1997.

______. تبصرة الأدلة في أصول الدين. 2 ج. تحقيق، كلود سلامة. دمشق: المعهد الفرنسي، 1990.

النسفي، الإمام أبي حفص عمر بن محمد. العقائد النسفية. شرح سعد الدين التفتازاني. بكين: الجمعية الإسلامية الصينية، 1985.

النيسابوري، أبو رشيد. المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين. تحقيق، ر. السيد & م. زيادة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979.

______. كتاب التوحيد. تحقيق، م. عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: وزارة الثقافة، 1969.

القاشاني، عبد الرزاق. شرح فصوص الحكم. القاهرة: مطبعة البابي حلبي، 1987.

الرازي، فخر الدين. الأربعين في أصول الدين. تحقيق، أ. حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.

______. أساس التقديس في علم الكلام، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1995.

______. اعتقاد فرق المسلمين والمشركين. تحقيق، ط. ع. سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1978.

______. المباحث المشرقية. 2 ج. تحقيق، م. م. البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

______. المطالب العالية في العلم الإلهي. ج 2+3. تحقيق، أ. ح. السقا. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

______. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. تحقيق، أ. ح. السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.

______. شرح أسماء الله الحسنى. تحقيق، ط. ع. سعد. مكتبة الكليات الأزهرية، 1976.

______. شرح عيون الحكمة. 3 ج. تحقيق، أ. ح. السقا. القاهرة: مكتبة أنكلو مصرية، 1986.

السفاريني، محمد. لوامع الأنوار البهية. 2 ج. الرياض: المكتب الإسلامي، 1991.

الشهرستاني، عبد الكريم. الملل والنحل، 2 ج. تحقيق، م. كيلاني. بيروت: دار المعرفة، 1989.

______. نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق، أ. غيوم. لندن: مطبوعات جامعة أكسفورد، 1934.

الشيرازي، أبو اسحق. شرح اللمع. 2 ج. تحقيق، ع. م. تركي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1989.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. 13 ج. فتح الباري في شرح صحيح البخاري. مراجعة، ع. ابن باز. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

السبكي، تاج الدين. طبقات الشافعية الكبرى. 10 ج. تحقيق، م. الطناحي & ف. الحلو. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1964.

السيوطي، جلال الدين. صون المنطق والكلام عن فن النطق والكلام. تحقيق، ع. س. النشار. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1946.

التفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد. 5 ج. تحقيق، ع. ر. أبو عميرة. بيروت: عالم الكتب، 1989.

التهانوي، محمد علي. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. 2 ج. تحقيق، ع. دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، 1996.

الزجاجي، ابن اسحق. اشتقاق أسماء الله الحسنى. ع. مبارك. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

خليفة، حاجي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مع الذيل وهدية العارفين6, ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

ابن عبد الهادي، الحافظ. العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق، م. فقي. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

الدمشقي، ابن أبي العز. شرح العقيدة الطحاوية. بيروت: المكتب الإسلامي، 1988.

ابن عربي، محي الدين. فصوص الحكم. تحقيق وشرح، أ. ع. عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1946.

ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. تحقيق، أ. ح. السقا. بيروت: دار الجيل، 1995.

ابن فورك، أبو بكر. مجرد مقالات الشيخ أبو الحسن الأشعري. تحقيق، د. غيماريه. بيروت: دار المشرق، 1987.

ابن حنبل، أحمد. الرد على الجهمية والزنادقة. تحقيق، ع. ر. أبو عميرة. الرياض: دار اللواء، 1977.

ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. 5 ج. بغداد: مكتبة المثنى، بدون تاريخ.

النديم، ابن اسحاق أبو يعقوب. كتاب الفهرست. ط. 3. بيروت: دار المسيرة، 1988.

ابن كثير، أبو الفداء. البداية والنهاية، 15 ج. ط. 5. تحقيق، أ. ع. فتيح. القاهرة: دار الحديث، 1998.

ابن خلدون، عبد الرحمن. لباب المحصل في أصول الدين. تحقيق، ر. العجم. بيروت: دار المشرق، 1995.

ابن خزيمة، محمد بن اسحق. كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب. مراجعة، م. هراس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968.

ابن ملكا، هبة الله أبو البركات البغدادي. كتاب المعتبر في الحكمة الإلهية. 3 ج. حيدرآباد: 1939/1357.

ابن متويه، الحسن. التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق، س. لطف & ف. عون. القاهرة: دار الثقافة، 1975.

ابن ميمون، موسى. دلالة الحائرين. تحقيق، حسين آتاي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل. تحقيق، م. مشكور. بيروت: دار الفكر، 1979.

______. طبقات المعتزلة. تحقيق، د. فلزر. بيروت: مكتبة الحياة، بدون تاريخ.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين. تحريم النظر في كتب أهل الكلام. تحقيق وترجمة للإنكليزية، جورج مقدسي. لندن: لوزاك، 1962.

ابن الراوندي، فضائح المعتزلة. بيروت & باريس: منشورات عبيدات، 1975–77.

ابن رشد، أبو الوليد. تهافت التهافت. 2 ج. تحقيق، س. دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1968.

______. تهافت التهافت. 2 ج. ترجمة، سيمون فان دن بيرغ. لندن: لوزاك، 1954.

______. الكشف عن مناهج الأدلة. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.

______. تفسير مابعد الطبيعة. تحقيق، م. بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1948.

ابن سينا. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. تحقيق، م. فخري. بيروت: دار الآفاق، 1985.

______. الإشارات والتنبيهات. 3 ج. تحقيق، س. دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1960.

مراجع ودراسات باللغة العربية

أبو زهرة، محمد. ابن تيمية. ط. 2. القاهرة: الفكر العربي، 1958.

البيطار، محمد. حياة شيخ الإسلام ابن تيمية. بيروت: المكتب الإسلامي، 1961.

الجابري، محمد عابد. ابن رشد سيرة وفكراً. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

دنيا، سليمان. التفكير الفلسفي في الإسلام. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1967.

عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: مطابع الشعب، 1959/ 1378.

فخري، ماجد. ابن رشد فيلسوف قرطبة. ط2، بيروت: دار المشرق، 1986.

الندوي، أبو الحسن. الحافظ أحمد بن تيمية. ط. 3. ترجمة، س. ندوي. الكويت: دار القلم، 1978.

مراجع ودراسات باللغات الأجنبية

Aaron, Richard I. *The Theory of Universals*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Abrahamov, Binyamin. "Al-Ghazālī's Theory of Causality". *Studia Islamica*, 67-68 (1988) pp. 89-111.

_____. "Ibn Taymiyya on the Agreement of Reason with Tradition". *The Muslim World*. LXXXII. No. 3-4 (1992) pp. 256-72.

'Affīfī, A. E. *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul 'Arabī*. Lahore: Ashraf Press, 1964.

Allan, D. J. "Causality: Ancient and Modern". *The Aristotelian Society*, XXXIX (1965) pp. 1-18.

Allard, Michel. *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1965.

Alon, Ilai. "Al-Ghazālī on Causality". *Journal of the American Oriental Society*. 100 No. 4 (1980) pp. 397-406.

Anawati, G.C. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī". *Encyclopaedia of Islam*. II. N. Ed., pp. 751-5.

_____. "*Kalām*". *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. VIII, pp. 231-41.

_____. "Philosophy, Theology, and Mysticism", in J. Schacht and C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Arnaldez, R. "Falsafa". *Encyclopaedia of Islam*. II. N. Ed., pp.769-75.

_____. "Ibn Ḥazm". *Encyclopaedia of Islam*. III. N. Ed., pp. 790-9.

_____. "Ibn Rushd". *Encyclopaedia of Islam*. III. N. Ed., pp. 909-20.

Bello, Iysa A. *The Medieval Controversy Between Philosophy and Orthodoxy*. Leiden: E. J. Brill, 1989.

Bencheikh, J. E. "Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī". *Encyclopaedia of Islam*. Supplement, 1-6. N. Ed., pp. 25-6.

Bosworth, C. E. "Karrāmiyya". *Encyclopaedia of Islam*. IV. N. Ed., pp. 667-8.

Burrell, David B. "Creation or Emanation". In Burrell, David B. & McGinn Bernard (eds.), *God and Creation*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1990, pp. 27-37.

_____. "The Unknowability of God in al-Ghazālī". *Religious Studies*. 23, pp. 171-82.

Copi, I. M. "Essence and Accident", in J. M. A. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. London: Macmillan, 1968, pp. 149-66.

Copleston, S. J. Frederick. *A History of Philosophy*. 1 & 2. Garden City, N. Y.: Image Books, 1962.

Courtenay, William J. "The Critique of Natural Causality in the Mutakallimūn and Nominalism". *Harvard Theological Review*. LXVI (1972) pp. 77-94.

Craig, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. London and Basingstoke: Macmillan, 1979.

Cunningham, S. J, Francis A. "Averroes vs. Avicenna on Being". *Journal of the History of Philosophy*. III (1965) pp. 185-218.

Davidson, Herbert. *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. London: Oxford University Press, 1978.

_____. "Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy". *Philosophy East and West*. 18 (1968) pp. 299-314.

Druart, Thérèse-Anne. "al-Fārābī, Emanation and Metaphysics", in P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: State University of New York, 1992, pp. 127-48.

Duhem, Pierre. *Sources de la Philosophie Arab*. Paris: Universitaires de France, 1973. Arabic trans. Abū Ya'rub al-Marzoukī. Tunisia: Bayt al-Hikma, 1989.

Ess, Josef Van. "The Beginning of Islamic Theology," *The Cultural Context of Medieval Learning*. Boston: D. Reidel, 1975, pp. 87-111.

_____. "Kadariyya". *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. V, pp. 368-72.

_____. "Mu'tazilah". *Encyclopedia of Religion*. 10. pp. 220-29.

_____. "al-Naẓẓām". *Encyclopaedia of Islam*. VII. N. Ed., pp. 1057-8.

_____. "The Logical Structure of Islamic Theology", in G. E. Von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, pp. 21-50.

Fakhry, Majid. "The Arabs and the Encounter with Philosophy", in T.A. Druart (ed.), *Arabic Philosophy and the West*. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Press, 1988, pp. 1-17.

_____. "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God". *The Moslem World*. 47 (1957) pp. 133-45.

_____. "al-Fārābī and the Reconciliation of Plato and Aristotle". *Journal of the History of Ideas*. 26 (1965) pp. 469-78.

_____. *A History of Islamic Philosophy*. New York & London: Colombia University Press, 1970.

_____. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: Goerge Allen and Unwin, Ltd., 1958.

_____. "The Ontological Argument in the Arab Tradition: The Case of al-Fārābī". *Studia Islamica*, 64 (1986) pp. 5-17.

_____. "Philosophy and History", in his *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*. Hampshire: Variorum, 1990.

_____. "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes". *Medieval Studies*. XXX (1968) pp. 78-89.

Fales, Evan. *Causation and Universals*. London & New York: Routledge, 1990.

Frank, Richard M. "Al-Ash'arī's Conception of the Nature and Role of Speculative Reasoning in Theology". *The VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*. Leiden, E.J. Brill, 1972. pp. 136-54.

_____. "Al-Ash'arī's Kitāb al-Ḥathth 'alā al-Baḥth'". *Mélanges*. 18 (1988) pp. 83-152.

_____. "Ash'ariyah". *Encyclopedia of Religion*. 1. pp. 449-55.

_____. "Attribute, Attribution, and Being: Three Islamic Views", in *The Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, P. Morewedge (ed.), New York: Fordham University Press, 1988. pp. 258-78.

_____. *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Durham & London: Duke University Press, 1994.

_____. *Beings and Their Attributes*. Albany: State University of New York Press, 1978.

_____."Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis", in M. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*. Albany: SUNY Press, 1984, pp. 39-53.

_____.*Creation and the Cosmic System*: *Al-Ghazālī & Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter Universitatsverlag, 1992.

_____."Ḥāl". *Encyclopaedia of Islam*. Supplement. N. Ed. 3. pp. 343-48.

_____.*The Metaphysics of Created Being According to Abū 'l-Hudhayl al-'Allāf.* A Philosophical Study of the Earliest *Kalām*. Istanbul: Netherland Historisch-Archaeologisch Institute in Het Nabije Oosten, 1966.

_____. "The Neoplatonism of Jahm Ibn Ṣafwān". *Museon*. 78 (1965) pp. 395-424.

Furley, D. & Wildberg, Ch. (trans.) *Philoponus and Simplicius, Place, Void, and Eternity*, New York: Cornell University Press, 1991.

Gardet, Louis. "Allāh". *Encyclopaedia of Islam*. I. N. Ed., pp. 406-7.

_____. "'Illa" (Cause). *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. IV. pp. 1125-133.

Gardiner, Parrick. "Causation". *Dictionary of the History of Ideas*. Ed. Philip P. Wiener. Vol. I. New York: Charles Scribner's Sons, 1968, pp. 270-86.

Gerson. L. P. *God and Greek Philosophy*. London & York: Routledge, 1990.

Gilson, Etienne. *God and Philosophy*. New Haven & London: Yale University Press, 1941.

Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'arī*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.

_____. "Les Uṣūl al-khamsa du Qāḍī 'Abd al-Gabbār et leurs commentaires," *Annales islamologiques*. 15 (1979) pp. 47-96.

Goichon, A. M. "Ibn Sīnā". *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. III. pp. 941-47.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. A & R. Hamori. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Goodman, Lenn E. "Did al-Ghazālī Deny Causality?". *Studia Islamica*. XXVIII (1978) pp. 83-120.

_____. "Ghazālī's Argument from Creation". *International Journal of Middle Studies*. 2 (1971) pp. 67-85 & 168-88.

Hartshorne, Charles & Reese William (eds.). *Philosophers Speak of God*. Chicago & London: Chicago University Press, 1976.

Heer, Nicholas. "Ibn Taymiyya's Empiricism", in F. Kazeni and R. D. McChesney (eds.), *A Way Prepared: Essays in Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*. New York and London: New York University Press, 1988, pp. 109-15.

_____. "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymīyah and the Mutakallimūn". *Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, ed., by Mustansir Mir, Princeton: Darwin Press, 1993, pp. 181-195.

_____. "Al-Rāzī and al-Ṭūsī on Ibn Sīnā's Theory of Emanation", in *Neoplatonism and Islamic Thought*. P. Morewedge (ed.) Albany: State University of New York, 1992, pp. 111-125.

Hourani, George. "Dialogue Between al-Ghazālī and Philosophers on the Origin of the World". *Moslem World*. 48 (1958) pp. 183-93.

_____. "Ibn Sīnā on Necessary and Possible Existence". *The Philosophical Forum*, IV (1972) pp. 74-86.

_____. *Islamic Rationalism*. London: Oxford University Press. 1971.

Ivry, Alfred L. "al-Kindī as Philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic Dimensions", in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Essays presented to R. Walzer. Colombia: University of South Carolina Press, 1972, pp. 117-37.

_____. "Averroes on Causation". in S. Stein & R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religion and Intellectual History*. Alabama: University of Alabama Press, 1979, pp. 143-56.

Izutsu, T. "The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics", in *Etudes philosophiques présentées au Ibrāhīm Madkour*. Cairo: GEBO, 1974, pp. 131-77.

_____. *The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam*. Ashland: White Cloud Press, 1994.

Jackson, Sherman A. "Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus". *Journal of Semitic Studies* 39, no. 1 (1994): pp. 41-85.

Jadaane, F. *L' Influence du stoicisme sur la pensée musulmane*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1968.

Knysh, Alexander. *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition*. Albany: State University of New York, 1999.

Kogan, Barry S. "Averroes and the Theory of Emanation". *Medieval Studies*. 43 (1981) pp. 384-404.

_____."Eternity and Origination: Averroes Discourse on the Manner of the World Existence", In M. E. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy*. Studies in Honor of G. Hourani. Albany: SUNY Press, 1984, pp. 203-235.

_____. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.

_____. "Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfārābī, Avicenna and Averroes. In T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Dordrecht: Academic Publishers Group, 1985, pp. 95-101.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-dīn Ahmad Ibn Taimiya*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.

_____. "La Biographie d'ibn Taimiya d'apres Ibn Kathīr". *Bulletin d'études orientales*. 9 (1942-3) pp. 115-62.

_____. "Ḥanābila". *Encyclopaedia of Islam*. III. N. Ed., pp. 158-62.

_____. "Le Ḥanbalism sous les mamlouks baḥrides". *Revue des Etudes Islamiques*. XXVIII, (1960) pp. 51-77.

_____. "Ibn Taymiyya". *Encyclopaedia of Islam*. New Ed. III. pp. 951-55.

_____. "L'Influence d'Ibn Taymiyya", in Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.) *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979, pp. 14-33.

_____. "Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiya". Mélanges Maspero, vol. 3: Orient islamique, 431-438. Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 68. Cairo: Institut Français d'Archéologie orientale, 1930.

_____. "Le Reformism d'Ibn Taymiya", *Islamic Studies*. 1/3 (1962) pp. 27-47.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. *Averroes and his Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Little, Donald P. "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica*. 41 (1975) pp. 93-111.

_____. "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya" *International Journal of Middle East Studies*. 4 (1973) pp. 311-27.

Macdonald, D.B. "Continuous Re-Creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology". *The Moslem World*, 18 (1928) pp. 6-28.

Madelung, Wilferd. "Hishām b. al-Ḥakam". *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. III, pp. 496-98.

_____. "Imāmism and Mu'tazilite Theology". In T. Fahd (ed.), *Le Shī'isme Imāmite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979, pp. 13-29.

_____. "Māturīdiyya". *Encyclopaedia of Islam*. VI. N. Ed., pp. 846-7.

_____. "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1984.

_____. "The Shī'ite and Khārijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalām", in Parviz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology*. Albany: SUNY Press, 1979, pp. 120-39.

_____. "Sulaymān b. DJarīr al-Raḳḳī". *Encyclopaedia of Islam*. IX. N. Ed., pp. 824.

Mahdi, Muhsin. "al-Fārābī and the foundation of Islamic Philosophy", in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*. Delmar, N,Y.: Caravan Books, 1981.

Maimonides. *The Guide of the Perplexed*. Trans. Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Makdisi, George. "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History," *Studia Islamica*. 16 (1962) pp. 37-80 & 17 (1963) pp. 19-39.

_____. "Ibn Taymīya: A Ṣūfī of the Qādiriya Order". *American Journal of Arabic Studies*. I (1973) pp. 118-29.

_____. "The Ḥanbalī School and Sūfism", *Boletin de la Asociacion Espanola de Orientalistas*. 15 (1979) pp. 115-26.

_____. "The Tanbīh of Ibn Taimīya on Dialectic: The Pseudo-'Aqlian Kitāb Al-Farq" *Medieval and Middle Eastern Studies*, ed. S. A. Hanna. Leiden: E. J. Brill, 1972.

Marmura, Michael E. "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls". *Medieval Studies*. XXII (1960) pp. 232-39.

_____. "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifā*'", in Alford T. Welch and Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburg: Edinburg University Press, 1979, pp. 34-56.

_____. "Causation in Islamic Thought". *Dictionary of the History of Ideas*. Ed. Philip P. Wiener. Vol. I. New York: Charles Scribner's Sons, 1968, pp. 286-9.

_____. "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna". In M. Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy*, pp. 172-87.

_____. "Quiddity and Universality in Avicenna", in *Neoplatonism and Islamic Thought*. P. Morewedge (ed.) Albany: State University of New York, 1992, pp. 77-87.

_____. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars" *Journal of the American Oriental Society*. 82 (1962) pp. 299-312.

McAuliffe, Jane D. "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God as al-Khāliq". In Burrell, David B. & McGinn Bernard (eds.), *God and Creation*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1990, pp. 38-52.

Memon, Muḥammad 'Umar. *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion*. Paris: Mouton & Co., 1976.

Michel, Thomas. "Ibn Tamiyya's Critique of *Falsafa*", *Hamdard Islamicus*. 6 (1983) pp. 3-14.

_____. "Ibn Taymiyya's Sharḥ on the *Futūḥ Al-Ghayb* of 'Abd Al-Qādir Al-Jīlānī", *Hamdard Islamicus*. IV, No. 2 (1981) pp. 3-12.

_____. "The Theology of Ibn Taymiyya and His Critique of Christianity". *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ*, 1-135. Studies in Islamic Philosophy and Science. Delmar, New York: Caravan Books, 1984.

Monnot, G. "al-Shahrastānī". *Encyclopaedia of Islam*. IX. N. Ed., pp. 214-16.

Montada, Josep P. "Ibn Rushd Versus al-Ghazālī: Reconsideration of a Polemic". *The Muslim World*. 82 (1992) pp. 113-31.

Moore, George Edward. *Some Main Problems of Philosophy*. 5th., ed. New York: Humanities Press Inc., 1969.

Morewedge, Parviz. "The Logic of Emanation and Sūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna)", *Journal of American Oriental Society*. 91 (1971) pp. 467-76, & 92 (1972) pp. 1-18.

_____. "Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction". *Journal of American Oriental Society*. 92. 3 (1972) pp. 425-35.

Nader, Albert N. "Ḏja'far b. Ḥarb". *Encyclopaedia of Islam*. II. N. Ed., p. 373.

Nurcholish, Madjid. *Ibn Taymiyya on Kalām and Falsafa*. Chicago: Illinois, 1984.

Ormsby, Eric L. "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazālī". In Burrell, David B. & McGinn Bernard (eds.), *God and Creation*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1990, pp. 38-52.

_____. *Theodicy in Islamic Thought*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1984.

Pearl, Judea. *Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Pellat, Ch. "Ibn 'Abd al-Barr". *Encyclopaedia of Islam*. III. N. Ed., pp. 674.

Peters, F. E. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press, 1968.

Pines. S. "Abū 'l-Barakāt". *Encyclopaedia of Islam*. VIII. N. Ed., pp. 181-2.

Proclus. *The Elements of Theology*. Trans., with Commentary. E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Rahman, Fazlur. "Ibn Sīnā's Theory of God-World Relationship". In Burrell, David B. & McGinn Bernard (eds.), *God and Creation*. Notre Dame: Notre Dame Press, 1990, pp. 38-52.

_____. "Dialectical Theology and the Development of Dogma", in his *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979, pp. 85-99.

_____. "Essence and Existence in Ibn Sīnā, The Myth and the Reality". *Hamdard Islamicus*. IV, No. 1, pp. 3-14.

_____. "Sectarian Development", in his *Islam*, 2nd ed. Chicago: Chicago University Press, 1979.

Raja. Bahlul. "Ghazālī on Creation vs Eternity of the World". *Philosophy and Theology*. 6 (1992) pp. 259-75.

Riker, Stephen. "Al-Ghazālī on Necessary Causality in *The Incoherence of the Philosophers*". *The Monist*, 79, pp. 315-24.

Ross, David. *Aristotle*. London: University Paperbacks, 1966.

Rosan, Laurence J. "Proclus". *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards, vol. 8., pp. 479-82.

Rudavski, Tamar. (ed.), Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1985.

Ruddick, William. "Causal Connection". *Boston Studies in the Philosophy of Science*. IV (1966-1968) pp. 419-49.

Sambursky, Samuel. "Philoponus, John". *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards, vol. 8., pp. 156-7.

Shehadi, Fadlou. *Ghazālī's Unique Unknowable God*. Leiden: E.J. Brill. 1964.

Sonderegger, Katherine. "The Doctrine of Creation and the Task of Theology". *Harvard Theological Review*. 84:2 (1991) pp. 185-203.

Thomson, William. "The Sects and Islam". *The Moslem World*. 39 (1949) pp. 208-22.

Tooley, Michael. *Causation*. Oxford: Clarendon, 1987.

Tritton, A.S. *Muslim Theology*. Bristol: Luzac & Company, 1947.

Vajda, G. "Ibn Dirham". *Encyclopaedia of Islam*. III. N. Ed., pp. 747-8.

Vida, G. Levi Della. "Djahm b. Ṣafwān". *Encyclopaedia of Islam*. N. Ed. II, p. 388.

Watt, Montgomery W. "Ibn Fūrak". *Encyclopaedia of Islam*. III. N. Ed., pp. 766-7.

_____. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

_____. "Djahmiyya". *Encyclopaedia of Islam*. II. N. Ed., p. 388.

_____. "Some Muslim Discussions of Anthropomorphism", in his *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990, pp. 73-86.

_____. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic*. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

Weinberg, Julius. "Causation", *Dictionary of the History of Ideas*. Ed. Philip P. Wiener. Vol. I. New York: Charles Scribner's Sons, 1968, pp. 286-9.

Wolfson, Harry A. "Philo Judaeus". *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards. 8, pp. 151-57.

_____. "Avicenna, Alghazālī, and Averroes on Divine Attributes", in his *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Harvard University Press, 1973.

_____. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Woozley, A. D. "Universals". *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. P. Edwards. 8, pp. 194-206.

Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. 13th., ed. Cleveland & New York: The World Publishing Company, 1967.

د. عبد الحكيم أجهر

ابن تيمية
واستئناف القول الفلسفي في الإسلام

يُنظر إلى ابن تيمية عادة على أنه فقيه أكثر منه متكلّم أو فيلسوف. وحتى عندما يُناقَش فكره على أسس كلامية وفلسفية، يُنظر إليه على أنه خصم لدود للتفكير العقلاني في الإسلام. جزئيا هذه النظرة صحيحة ولكنها تمثل نصف الحقيقة وربما أقلّ.

في هذا الكتاب سيتم مقاربة الجانب الآخر من فكر ابن تيمية. وفي مقاربتنا لهذا الجانب من فكره سنجد أن لابن تيمية موقفاً فلسفياً، وأن رؤيته للعالم تتمتع بتماسك ذاتي كافٍ يقوم على أسس فلسفية ومنطقية واضحة وصلبة. ونحن هنا لا نقصد استنطاق ابن تيمية ليقول ما لم يقله صراحة، بل سنصغي إليه جيداً، ونقرأه بانتباه، رغم صعوبة ذلك مع مفكّر استخدم لغة مزدوجة في التعبير عن أفكاره، علاوة على تعامل أتباعه ومريديه مع جانب واحد من خطابه على مر القرون، الأمر الذي جعل من محاولة العودة إلى فكر ابن تيمية أمراً يتسم بالصعوبة.

لقد قام الفكر السنّي في الماضي بتبديد تراث المعلم العقلاني ومشروعه الضخم في التوفيق بين العقل والنقل. إن فكر ابن تيمية شكّل امتحاناً للفكر الإسلامي بشكل عام وللمذهب السني بشكل خاص، ماذا يأخذ وماذا يترك؟ وكان من الممكن لمكانة ابن تيمية ومرجعيته، التي قلما تناقش، أن تكون مُعيناً في استئناف عقلانيته، خصوصاً وأنه كرس حياته ليؤصل للمذهب السني القواعد الفلسفية الأساسية في المسائل الشائكة وليصوغ موقفاً متكاملاً من الله والعالم والخلق وحرية الإرادة الإنسانية وكلام الله.

إن الازدواجية في خطابه أدخلته في الغرف الدعوية وغيّبت النقد البرهاني له. ولكن وبمعزل عن أسباب لجوئه إلى هذه الازدواجية، والتي يمكن أن تفسر بأكثر من وجه، رغم أنه يحاول تمرير القول بأنه يصحح علاقة العقل بالنص بعد أن ضيع المتكلمون والفلاسفة تلك العلاقة. نقول إن هذا الأسلوب جعل خطابه يفتقد للوضوح، الأمر الذي شوش حتى على الباحثين المحايدين أن يكشفوا عن الجانب الآخر من خطابه. وهذا ما سنحاول تبيانه في هذا الكتاب.

لوحة الغلاف: تفصيل من بورتريه شيريني

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء -المغرب

ISBN: 9953-68-026-4